جاك دروز

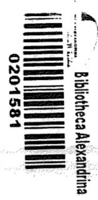
التاريخ العام للاشتراكية

من الأصول إلى عام ١٨٧٥

الجزء الأول - القسم الأول

ترجمة

الدكتور أنطون حمصي



الإشراف الفني زهير الحمو

جاك دروز

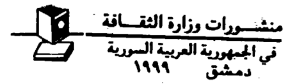
التاريخ العام للاشتراكية

من الأصول إلى عام ١٨٧٥

الجزء الأول - القسم الأول

ترجمة

الدكتور أنطون حمصي


منشورات وزارة الثقافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق ١٩٩٩

العنوان الأصلي للكتاب :

HISTOIRE GÉNÉRALE
DU
SOCIALISME

PUPLIÉE SOUS LA DIRECTION DE JAQUES DROZ

TOME I : Des origines à 1875

التاريخ العام للاشتراكية : من الأصول إلى عام ١٨٧٥ = Histoire générale du socialisme/ جاك دروز ؛ ترجمة أنطون حمصي . - دمشق : وزارة الثقافة، ١٩٩٩ . - ج١ ؛ ٢٤سم . -(دراسات فكرية ؛ ٤٧)

الكتاب عبارة عن قسمين

١-٣٣٥ درو ت ٢- ٥ر٣٢٠ درو ت ٣- العنوان
٤-العنوان الموازي ٥- دروز ٦- حمصي ٧ -السلسلة

مكتبة الأسد

الايداع القانوني : ع - ٧٨٥/ ٥ / ١٩٩٩

دراسات فكرية
« ٤٧ »

شارك في هذا الكتـــاب:

ألبير سوبول: أســـتاذ في جامعـــة بـــاريس.

آني كريغل: أستاذة في جامعــــة نانتـــير.

جاك دروز: أســـتاذ في جامعـــة بـــاريس الأولى.

جان بروها: أستاذ مســـاعد في جامعـــة فنســـين.

جان شيسنو: أســـتاذ في جامعـــة بـــاريس الســـابعة.

فرنسوا بيداريدا: مديـــر البيـــت الفرنســـي في أوكســـفورد.

كلود موسيه: أســـتاذ في جامعـــة فنســـين.

مقدمة

كتابة تاريخ عام للاشتراكية باللغة الفرنسية تستجيب، كما يبدو، لحاجة ملحة. فلا شك في أن المؤلف الكبير للمؤرخ ج.د. كول "الفكر الاشتراكي" الواقع في سبعة مجلدات والصادر بين عامي ١٩٥٠ و١٩٦٠ يبقى أداة عمل لا بديل لها، ولكنه يعاني، مهما كانت بعض فصوله رائعة، من كونه كتب من جانب رجل واحد لم تكن تتوفر له، باعترافه الخاص، سوى معرفة الإنكليزية والفرنسية. ومن المؤكد، أيضاً، أنه توجد دراسات وافية للاشتراكية في بعض البلدان: ماكس بير لإنكلترا، فرانز ميرنغ لألمانيا وألدو رومانو، في تاريخ أحدث، لإيطاليا. إلا أنه كان ينبغي، دائماً، في اللغة الفرنسية، الرجوع إلى كتاب إيلي هاليفي، "تاريخ الاشتراكية الأوروبية" (١٩٤٨)، الذي لم تمنع حصافته في بعض النقاط من كونه ناجماً عن مذكرات جمعها طلاب بموجب مقرر يدرس في مدرسة العلوم السياسية.

إلا أن تاريخاً عاماً للاشتراكية،حتى لو كان العمل الجماعي لمختصين كلهم فرنسيين، حقاً، يطرح صعوبات جدية، من حيث المضمون كما من حيث التركيب والمنهج. فماذا يعني، أولاً، مصطلح "الاشتراكية"؟ لقد دخل هذا المصطلح، حوالي عام١٨٣٠، في اللغات الأوروبية، ولكنه كان يغطي وقائع أكثر قدماً بكثير. فقد كان من الضروري، إذن، الرجوع إلى الينابيع القديمة، إلى معاصري أفلاطون، وحتى إلى حضارات

الشرق الأقصى الأكثر بعداً في الزمن. وإذا أعطينا الاشتراكية تعريفا مغالياً في ضيقه، أي بتقديمها بوصفها مذهباً هدفه إلغاء الملكية الخاصة، مصدر كل ضروب اللامساواة والمظالم، فإننا نجازف بأن نستبعد من هذه الدراسة كل الحركات التي لم تكن جمعنية بصورة مضبوطة، ولاسيما الاشتراكية الديمقراطية أو الإصلاحية، ولاسيما إذا لم نأخذ في الحسبان الاتجاهين المتعارضين اللذين يتوجه إليهما المفكرون الاشتراكيون، فيمضي بعضهم نحو الفوضوية، وبعضهم نحو الدولتية بموجب تناقض لم يحل حتى اليوم. وأخيراً، كان من الضروري أن تشتمل هذه الدراسة على دراسة الحركة العمالية: فمنذ عام١٨٤٨، بل وفي وقت أبكر في بعض الحالات، قام تفاعل، "ذهاب وإياب"، بين الحركة العمالية والنقابية والاشتراكية، وكان ينبغي الاعتراف، حقاً، بأنه كان من المستحيل، منذ ماركس، تصور حلول الدولة الاشتراكية بطريقة أخرى خلاف العمل القتالي للبروليتاريا. ولذلك، فإن الحركة العمالية تدخلت، دون أن تعالج بهذه الصفة، في هذا التاريخ، في كل مرة بدا ذلك ضرورياً لتوضيح تأثيرها في الفكر الاشتراكي وتأثير الفكر الاشتراكي فيها.

وهناك صعوبات تركيب: فقد كان من المستحيل، فعلاً، عرض الاشتراكية، تباعاً، في البلدان الكبرى التي وجدت، فيها، صدى كما جرى، مثلاً، في "دائرة المعارف الاشتراكية" القيمة التي وضعها، عام ١٩١٣، كومبير-موريل. فقد فرضت نفسها حقبنة كانت، وحدها، التي تسمح بإبراز التباينات والمشابه داخل حركات اجتماعية من عصر واحد، أي طابعها القومي والدولي معاً. ولكن، ألا نجازف، إذا جزأنا الحركات الاشتراكية، بمضاعفة الفصول وإضجار القارئ؟ لقد قرر المشاركون في هذا المشروع، بوضعهم خطة عامة في ثلاثة أجزاء، أن يركزوا عرضهم حول الأمميات العمالية الثلاث التي أعطت الحركات

الاشتراكية توجهاتها الإيديولوجية وديناميكيتها الفاتحة. فسوف يرى المجلد الأول، أيضاً، بإعادة تصويره للأشكال قبل الصناعية للطوباوية الاشتراكية، الاتصالات الأولى بين الاشتراكية والحركة العمالية ويتوقف عند البرهة التي شقت، فيها، الأممية الأولى، حوالي عام ١٨٧٥، الدرب أمام الأحزاب القومية الكبيرة. وسوف يتركز المجلد الثاني على دراسة عظمة الأممية الثانية وانحطاطها حتى غداة الحرب العالمية الثانية. وسوف يشهد المجلد الثالث تطور سيطرة الأممية الثالثة على الأحزاب الشيوعية، وكذلك المقاومة التي أمكن لهذا المشروع أن يلقاها والأشكال التي ما زالت حية جداً للاشتراكية الديمقراطية.

وأخيراً، فهناك صعوبات منهج. هل كان يجب إعطاء المذهب الاشتراكي مكانة من الدرجة الأولى وجعل هذا المؤلف كتاب مختارات من أنظمة؟ لقد كان من شأن ذلك أن يعطي الانطباع بأن الاشتراكية كانت من صنع حالمين، صانعي طوباويات. إن هذا الكتاب يقوم على فكرة هي أنه يجب أن يعاد، كذلك، تصوير الحياة النضالية لرواد الاشتراكية، وأن من الضروري، بالتالي، معرفة البيئة التي ناضلوا فيها، وأن مكاناً رحباً يجب أن يترك لمسائل أعداد المجموعات، ثم الأحزاب، وتثبتها، وأن من المناسب دراسة أفكار الدعاية وأجهزتها. وبالتأكيد، كان من شأن هذا الطموح أن يرغم المؤلفين على شيء من الاقتضاب. وقد بدا لهم ضرورياً أن يضحوا بعرض التاريخ العام الذي انتشرت، فيه، الحركة الاشتراكية والذي ينبغي أن يكون معروفاً من القراء.

هل هناك حاجة إلى أن نقول أن مثل هذا المشروع يقتضي من الموجهين به تعاطفاً عميقاً مع ما كان يجب أن يتحدثوا عنه من أفكار وأشخاص؟ إن الاشتراكية تعني، بالنسبة إليهم، على الرغم من تراجعات ظاهرة، إرادة الإنسان في الوصول إلى حالة اجتماعية تبعده عن البربرية ويرون، في الطموح إلى مزيد من العدالة، إحدى كبريات رافعات التاريخ. وهم لا

يدافعون عن أنفسهم، مثل جوريس بصدد الثورة الفرنسية، ضد لومهم على كتابة تاريخ "اشتراكي" للاشتراكية دون أن يستطيع ذلك وضع إرادة الموضوعية لديهم موضع مساءلة قط. فللاشتراكية، في نظرهم، هذه القيمة التي لا تقدر التي هي أنها تتوجه، بارتفاعها فوق الأمم، إلى الإنسانية، بكاملها، "أخوياً". فقد كتب اشتراكي ألماني مغمور، عام ١٨٤٤، يقول: "حين نتحدث عن تحرير الإنسانية، فإننا لا نعني أن الحرية التي نطالب بها حرية ألمانية أو فرنسية أو أمريكية شمالية: إننا نريد حرية الإنسان الحقيقية"

جاك دروز

المدخل

المجلد الحالي يتصدى لتاريخ الاشتراكية منذ أصولها حتى زوال الأممية الأولى عام ١٨٧٦. وينقسم، هو نفسه، إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول يعيد رسم صورة الطوباويات المتنوعة التي سبقت الثورة الصناعية وكانت فكرتها العامة تنظيم منظومة استمتاع مشترك سيسمح بإزالة عدد من العيوب المادية والأخلاقية الملازمة للأنانية أو الشراهة عدت الملكية الفردية مسؤولة عنها.

ويقدم القسم الثاني، وهو معاصر لبدايات العصر الصناعي، فكراً اشتراكياً سيطرت عليه، من قبل، فكرة "الإملاق"، ولكنه ما زال مفهومياً أو طوباوياً مجرداً — إذا استثنينا كتابات ماركس الأولى السابقة لعام ١٨٤٨- من كل تحليل علمي للاقتصاد والمجتمع.

أما القسم الثالث، فهو يصف، بالنسبة للفترة الممتدة بين ١٨٤٨ و١٨٧٥ تقريباً، التفاعل الذي جرى، تدريجياً، بين الفكر الاشتراكي والحركة العمالية والجهود التي بذلت في عهد الأممية الأولى لخلق تضامن بين عمال البلدان المختلفة قائماً على أيديولوجية مشتركة، ولكنه يصف، أيضاً، تشكل حركات عمالية قومية داخل الطبقة العاملة التي يبقى توجهها، في ذلك العهد، مختلفاً اختلافاً محسوساً[1].

١- من أجل تجنب تجزئة أكبر مما ينبغي بكثير وتعدد الفصول، اقتصرنا في هذا المجلد على تاريخ الاشتراكية في بريطانيا وفرنسا وبلجيكا وألمانيا. وقد أمكن ذكر بلدان أخرى بمناسبة الأممية الأولى. ولكن تاريخ الاشتراكية، فيها، سيستعاد، كلياً، خلال الجزء الثاني. وهذا المجلد لا يعالج، أيضاً، بدايات الاشتراكية في الولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية.

إن تقليد طوباوية مساواتية، في الشرق، لم تلد، بالتأكيد، الاشتراكية الحديثة، ولكنها استخدمت من جانب المنظرين الحاليين في "إعطاء شرعية قومية " مرتبط بأقدم التقاليد الدينية، بالكونفوشيوسية والطاوية والبوذية والإسلام، وعلى الأخص بنبوءة مسيح يأتي ليحكم العالم ألف سنة قبل القيامة ويجب أن يفتتح مجيئه، بصورة أو بأخرى، عهداً من العدالة والوفرة والرخاء. وهذه الاشتراكية تظهر، عامة، كحركة احتجاج على النظام القائم، كتوق مبهم إلى مزيد من العدالة يكشف عن فكر أغنى في الصين منه في اليابان وبلدان جنوب شرق آسيا حيث تحافظ البوذية على عقلية نكران للذات وخضوع، وقوي جداً، بالمقابل في العالم الإسلامي حيث يستطيع أن يستند إلى مبادئ الجماعة الأخوية التي أسسها النبي محمد. وهذه الأحلام تتخذ، في كل مكان تقريباً، طبعاً فلاحياً وترتبط بذكرى اقتصاد معاشي غني وبالحنين إلى حالة تناغم بين الإنسان والطبيعة دون أي مدلول دقيق للتقدم. وهي تعبر، في حالات أندر، عن الطموحات الجماعية للروابط الحرفية. وقد اهتز الشرق، دورياً، على الرغم من أن ذلك قد جرى، بدرجات متنوعة جداً، بانتفاضات واردة من أعماق المجتمع وموجهة ضد جور النظام الاجتماعي.

ولم يجهل العصر اليوناني القديم، بدوره، مدلول "العصر الذهبي"، هذا الذي يعبر عن نفسه في مؤلفات هيزيودوس منذ القرن الثامن قبل الميلاد والذي سيبقى أفلاطون حساساً له. ومع ذلك، فإن الفكر اليوناني قدم للاشتراكيين "نماذج" لم تكف، عبر القرون، عن إلهام المصلحين الاجتماعيين بخلقه تعبيري الأونوميا – الاستمتاع المتساوي بخيرات العالم – والإيزونوميا – تساوي كل أعضاء المدينة أمام القانون – وبربطه

هذين المصطلحين بمدينتي سبارطة وأثينا. إلا أن المنظرين لم يصوغوا، إلا بعد الأزمة التي أثارتها حرب البيلوبونيز، أنظمة ذات طابع شيوعي. وربما كان أفلاطون قد حلم، إذ أخذ علماً بأطروحات المهندس المعماري هيبوداموس من ميليه وفالياس من خلقيدونيا، فيما يتعلق بقادة "جمهوريته"، الحراس والفلاسفة، بنظام شيوعية متكامل مرتبط بتربية مشتركة، مراقب، بصورة وثيقة، من جانب المدينة ويشمل النساء والأطفال. وقد حول، في "القوانين"، هذا النظام، إلى توزيع للملكية بالتساوي يمضي جنباً إلى جنب مع تقييد صارم للولادات ومنع تداول الذهب والفضة، على اعتبار أن فعالية المواطنين مراقبة من جانب "مجلس ليلي" يخنق كل طيف استقلال. ومثال سبارطة القديمة يلهم، أيضاً، مصلحي العصر الهلنستي سواء أدار الأمر حول إيجيس الأول وكليومينوس الثالث أم، في مملكة برغاموس، الثوري أرستونيكوس الذي سيؤسس، لصالح العبيد الثائرين، مدينة هليوبوليس التي يستوحي تنظيمها أفكار باميوس. إلا أنه يظهر فعلاً، في هذه المحاولات، تأثير الرواقية التي تعارض الرق، خلافاً لأفلاطون، وترفض قصر الشيوعية على أقلية من القادة. والذي سيلهم، في روما، عمل تيبريوس غراكوس هو فيلسوف رواقي، بلوزيوس من كومس.

هل كان يجب على الرسولية المسيحية، بدورها، أن تحتفظ بهذا الوجه المساواتي للفكر اليوناني؟ لم يعد هناك، منذ أن أصبحت المسيحية الديانة الرسمية للإمبراطورية، مكان لتعليم الشيوعية في الكنيسة مهما يكن، حول هذه النقطة، تعليم بعض آبائها. فالدوناتية كانت آخر هرطقة ذات طابع اجتماعي. ومع ذلك، وجدت، خلال كل القرون الوسطى، أذهان انتظرت حلول مملكة الله وتدمير النظام الاجتماعي القائم. وقد وجدت "الألفية" في كل العصور، وخاصة منذ القرن الرابع عشر الذي تجلت، فيه، أولى انهيارات المجتمع الإقطاعي: وهذا يفسر الطابع الاجتماعي الذي

اتخذته بعض الحركات، في إنكلترا أولاً، ثم، في بوهيميا، حول جان هوس والتابوريين، وأخيراً في ألمانيا، نفسها، لدى حرب الفلاحين وخلق "أورشليم سماوية" في منستر في وستفاليا. والحق هو أن الأمر يدور حول إصلاحات شاذة وعابرة اتخذتها الفكرة الدينية لدى بعض الأذهان المهتاجة، ومن الصعب جداً أن نرى فيها مذهباً محكماً للتجديد الاجتماعي.

وبالعودة إلى أفلاطون، أسست طوباويتا القرن السادس عشر الكبيرتان، طوباوية مور وطوباوية كامبانيلا، حقاً، الاشتراكية الحديثة لأنه يوجد، في أساس رؤيتهما للعالم، نقد معمق لمجتمع زمانهما، وخاصة لنتائج صعود الرأسمالية بالنسبة لأفقر الطبقات. ولذلك، أمكن أن يقال إنه كان فيهما، نبرة ماركسية. ولا يمنع ذلك من كون بدايات الأزمنة الحديثة التي شهدت صعود البورجوازية وتوطد الملكية المطلقة ليست، أبداً، مناسبة لولادة فكر مؤيد للمقهورين: فسوف تقتصر التجارب الاشتراكية على جماعات ضيقة ودون إشعاع.

وبالمقابل، فإن للقرن الثامن عشر الفرنسي أهمية عظمى في تاريخ الأفكار الاشتراكية. وليس ذلك لأن كلمة "الاشتراكية" تناسب، تماماً، للدلالة على وصف المدن التي أوحى بها نوع من الشيوعية الطوباوية والاسترجاعية، كما لدى فابي وموريلي، أو مانوية اجتماعية، كما لدى الأب ميسلييه. فتفكير معظم هؤلاء الكتاب يبقى أخلاقياً،إنسانوياً وميتافيزيقياً، وغالباً ما يستلهم الجمهوريات القديمة أو المجتمعات المسماة "بدائية"ويتوقف، معادياً الملكية العقارية، عند المسائل الزراعية. وسوف ينبغي عليه، لحرمانه، باستثناء واحد (لانغيه)، من تحليل مقبول للبنى الاقتصادية وعجزه عن وعي الصيرورة التاريخية، أن ينتظر السنوات الأخيرة من النظام القديم من أجل أن يقوم بابوف بنقد الريع الإقطاعي.

وأهمية العمل الاجتماعي للقرن الثامن عشر تأتي من كونه، وهو المعزول

حتى ذلك الحين، قد اندمج اندماجاً عميقاً في الفكر الفلسفي المحيط. فمن المستحيل، اعتباراً من روسو، مهما كان حذراً في نتائجه العملية، أن لا يكون المرء حساساً للتنديد بالعلاقات البشرية القائمة على اللامساواة. وطرحت المسألة، منذ ذلك الحين، بصورة لم يعد يمكن، معها، استبعادها. ففكرة المساواة الاجتماعية المرتبطة بالإلغاء الضروري للملكية الخاصة أو توزيعها مجدداً على الأقل أعطيت الصفة الزمنية وفصلت عن الجو الصوفي والألفي الذي كانت تغوص فيه حتى ذلك الحين، فأصبحت أحد مقتضيات العقل.

وإذا كان ثوريو عام ١٧٩٣ الفرنسيون المخلصون للقضية الشعبية لم يتوصلوا، بصورة عامة، للتغلب على التناقض بين حق الحياة والمحافظة على الملكية الخاصة والحرية الاقتصادية، فإن البابوفية كانت أول مذهب شيوعي يأخذ مكانه في نسيج التاريخ الأوربي. فبابوف الذي كونته خبرته كمفوض للأراضي والمقتنع بكون "التأسيسية" لم تخلق سوى مساواة وهمية والذي وعى، بعد فوات الأوان، قيمة السياسة الاقتصادية لمجلس "الكونفنسيون" الجبلي[1]، نادى، عام ١٧٩٥، في جريدة "محامي الشعب" بضرورة إلغاء الملكية الشخصية وإقامة مشاعية في الخيرات والأعمال. وكان لبوناروتي، في صياغة للبرنامج الشيوعي لمؤامرة العادلين، مدعوماً بتجاربه في كورسيكا وإيطاليا، نصيب هام. والفكرة الأساسية التي كانت تحرك "المتآمرين" هي أن الثورة السياسية ليست شيئاً دون الثورة الاجتماعية. ومن المؤكد أن البابوفية كانت في جوهرها، شيوعية توزيع: فهي تبدي ولعاً بأشكال الإنتاج القديمة ولا تقدم تحليلاً لصعود الإنتاج الصناعي. إلا أن ذلك لا يمنع من كون

١-الجبليون الذين أطلق عليهم هذا الاسم لاختيارهم الجلوس في الصفوف العليا من مدرج مجلس "الكونفنسيون" هم، إذا صح هذا القول، يساريو الثورة الفرنسية. (المعرب)

الشيوعية قد أصبحت، للمرة الأولى، قوة سياسية. وكتاب "المؤامرة من أجل المساواة، المسماة مؤامرة بابوف" الذي كتبه بوناروتي في منفاه (عام ١٨٢٨) يقع في حلقة رئيسية في تاريخ الفكر الاشتراكي.

الاشتراكية الطوباوية في بداية العصر الصناعي

الاشتراكية "الطوباوية" أو "المفهومية" المرتبطة بنمو الصناعة الكبيرة والتي هي رد فعل ضد الظلم الاجتماعي و"صرخة ألم"، كما قال دوركهايم، لمجتمع يتنامى، فيه، بؤس العالم في نسبة عكسية مع نمو الثروة توجهت، في غياب تحليلات متماسكة للتطور الاقتصادي نفسه، نحو نوع من تكاثر أنظمة "مصنوعة" من دون صلة مع الواقع ومع درجة نضج الحقبة التي تجري مواجهتها. فما لفت انتباه الناس كان "الإملاق" أي الفقر بوصفه مرضاً اجتماعياً ورد عدد كبير من الأفراد إلى وضع البطالة أو الحكم عليهم، على الرغم من العمل الذي يقدمونه، ببؤس دون أمل. وتوجيه الاتهام إلى "الرأسمالية" والتنديد بالأشكال القاسية للأنانية وسيطرة المال والمناداة بمزيد من العدالة والأخوة موضوعات شائعة للكتاب الاشتراكيين. والأمر يدور، في تفكيرهم، حول رد "حرية الحياة" إلى الإنسان، أي خلق الشروط المسبقة اللازمة لنمو متناغم للقدرات لدى جميع الناس. وهذه الحرية التي يجب تنظيمها لم تعد الحرية داخل أمة، الحرية المؤطرة بمؤسسات سياسية محددة، بل هي حرية تمتد إلى البشرية كاملة وتشمل الإنسان في كليته.

وإذا كان الأمر كذلك، فيا له من تنوع وتناقض في الحلول المقدمة! يا له من تنوع في هذه الاشتراكية المفهومية لمفكرين كرماء وأصحاب خيال! وكون فصل اشتراكية التيارات الفكرية الكبرى للعصر، من جهة أخرى، عن النفعية، في إنكلترا، والهيغلية، في ألمانيا، والرومنطيقية في كل أوروبا مستحيلاً هو ما تكشف عنه قراءة سطحية للكتابات الرئيسية. فسوف

يفضل بعض الاشتراكيين البحث عن حلولهم في التقاليد المسيحية لأوروبا الغربية، مقدرين أن فكرهم يحقق المبادئ الأساسية للإنجيل: وهذا ما هو عليه الحال بالنسبة لشخص مثل بوشيه أو كابيه، في فرنسا، وفتلنغ في ألمانيا. وسوف يربط آخرون أنفسهم ببادية القرن السابق أو يتطورون نحو الإلحاد: فالدين، بالنسبة لبلانكي، "آفة المجتمع، المصدر الوحيد للجهل والاستغلال والبؤس". وسوف يريد بعضهم إقامة صلة بين مقترحاتهم والثورة الفرنسية ويقدمون أنفسهم كورثة لعام ١٧٩٣، وذلك دون أن يعدموا وجود مناقضين سيبينون لهم أن الثورة تفاقمت بعصير الطبقات الكادحة بتجزئتها المجتمع. ولكن مفكرين آخرين سيفضلون القطيعة مع الماضي والتصريح بأن إطار مجتمع جديد كلياً لكون الملاكات السياسية والثقافية القديمة قد زالت منه وأقام الاقتصاد، فيه، "تقنيون" واحتفظ بالمكان الأول لـ "المنتجين" هو الذي سيوجد، ضمنه، الحل المحرر: وهذا الدرب هو الذي سار، فيه، الذين يرتبطون بالحركة السان سيمونية. و الأنظمة الاشتراكية تتردد: بين الحلم بـ"عصر ذهبي" يقع في الماضي واستباق عالم متحول تحت راية التقدم العلمي.

وليست التعارضات أدنى مقداراً إذا نظرنا إليها من زاوية مسألة الدولة. ففي حين ترى المدرسة المجتمعية أن التنظيم سيأتي من أسفل وتبدي عداءها لكل تدخل سلطوي أو مركزي من جانب السلطات العامة، وفي حين يرى برودون في التعاونية ترياقاً للمسائل الاجتماعية الكبرى، ينسب آخرون، مثل لويس بلان، إلى الدولة مكاناً حاسماً في، تنظيم العمل ". والدولة، في نظر بعضهم، أداة استغلال، والمصدر الضروري لكل تحويل اجتماعي في نظر آخرين. ومن هنا يأتي تنوع ردود الفعل إزاء مسألة العنف: فمعظم الاشتراكيين يرفضون استخدام القوة وينادون بوسائل إصلاحية، سلمية، لتحويل المجتمع مانحين ثقتهم لضغط العقل

الملزم. فقد كتب كابيه يقول: "لو كنت أمسك بثورة في يدي، فسوف أحتفظ بها مغلقة حتى ولو كان يجب أن أموت في المنفى ". أما بالنسبة لأوين المقتنع بأن الإنسان نتاج البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها، فإنه يلح على فضيلة التربية السامية. وبالمقابل يتصور بلانكي الثورة اقتحاماً ناجحاً، "انقلاباً" حضّره، بعناية، وحققه متآمرون منظمون ومنضبطون. فلن يدهشنا، ضمن هذه الشروط،أن يتهم بعضهم الاشتراكية بأنها تقود إلى الدكتاتورية وتحول الدولة إلى سجن واسع، وأن يتهمها الآخرون بتطوير أشكال خطيرة من المعارضة والمقاومة وبكونها عامل فوضى.

وإذا كان يمكن لاشتراكية سنوات ١٨١٥-١٨٤٨ الطوباوية أن تبدو، إجمالاً، فريدة التنوع، بل ومبرقشة، فلا يمنع ذلك من كوننا نستطيع أن نميز بعض الصفات القومية المتصلة بحالة تقدم للبلدان المدروسة. ففي إنكلترا، يربط النمو المبكر للمكننة و"نظام المشاغل" الاشتراكية، منذ وقت مبكر جداً، بنتائج التصنيع. فالأيديولوجية لا تسبق الاقتصاد، بل تصحبه. ولا تعبر الحركة العمالية، الضعيفة نسبياً على مستوى الأفكار، عن نفسها في التصورات "الريكاردية المساواتية" بقدر ما تعبر عن نفسها في الميثاقية، وهي تحرك عام للجماهير دون طابع اشتراكي حقيقي، ولكنه انفجار قوي للغضب ويؤدي إلى ظهور إيديولوجية طبقية بين الجماهير. فالميثاقية التي هزت البلد في أعماقه خلال ما يقرب من اثنتي عشرة سنة والتي عبأت الطاقات الشعبية إلى الحد الأقصى عبّرت عن إرادة العمال الإنكليز في أن يمسكوا بزمام مصائرهم.

وعلى العكس من ذلك، أمكن، في فرنسا، الحديث عن "عظمة الأيديولوجية" و"ضعف الحركة" (أ. لابروس). ولن يدهشنا تكاثر المذاهب والمدارس إذا تذكرنا أن فرنسا وطن ثورة قلبت البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للأمة وأن الاتجاهات المساواتية لهذه الثورة هي ما يرجع إليه الذين يرغبون في نظام اجتماعي أكثر عدلاً وإنسانية. والقاسم

المشترك الأعظم لكل الأنظمة الاشتراكية، قبل ١٨٤٨، هو فلسفة حقوق الإنسان التي فرضت نفسها عام ١٧٨٩ و تطبق، الآن، على مظالم النظام الاجتماعي الجديد الناجم عن الصناعة الكبرى. وبالمقابل، فإن الصلة بين المفكرين الاشتراكيين والطبقة العاملة مازالت غير محكمة، وإذا صح، مع ذلك، أنه قد انتشرت، لدى نخبة عمالية ما لا تزال حرفية بصورة عامة، معرفة مبثوثة وأن الاشتراكية تحولت، بالنسبة لكثيرين، إلى بعض الصيغ "المشحونة بالأمل"، فإننا نصادف في معظم الحالات، "عاميات بروليتارية" لا غد لها.

وفي ألمانيا، حيث تأخر نمو البروليتاريا بالقياس مع الدول الغربية الكبرى، وحيث لا يوجد، كما في فرنسا، تقليد ثوري، بدت الاشتراكية،خاصة، كحركة مثقفين. صحيح أن حرفيين ألماناً عديدين عاشوا في المنفى وتعرفوا، في الخارج، على المذاهب الاشتراكية وأن أحدهم، فتلنغ، منظر "شيوعية حرفية" يربط، فعلاً، حلول الاشتراكية بثورة البروليتاريا، إلا أن الهيغلية الجديدة هي التي انطلق منها عمل نقدي كبير بتحديد شروط النضال الاجتماعي.وقد وجد عقلان كبيران، ماركس وأنغلز، ليستخلصا، بتجاوزهما الطوباوية، وفي ضوء الاقتصاد السياسي، أسس اشتراكية علمية تقوم على التحليل الدقيق للتناقضات الاقتصادية والاجتماعية في زمانهما وكان أول تعريف لها "البيان الشيوعي" (١٨٤٨). وانطبق تأثير ماركس، حتى قبل ثورة ١٨٤٨، على الاشتراكية الدولية عن طريق "رابطة العادلين" التي أصبحت عام ١٨٤٧، "رابطة الشيوعيين". ولكن جماعات معزولة وضيقة هي التي كانت في ألمانيا نفسها، في وضع يسمح لها باستيعاب مدى رسالته.

أما في البلدان الأخرى، إن لم يكن ذلك في بلجيكا، فإن الاشتراكية بقيت،عام ١٨٤٨، من شأن مجموعات صغيرة لا صلة لها، عموماً، مع باقي الأمة. ففي إسبانيا، لم تكن حركة الرابطة العمالية التي نمت بصورة

سرية، عامة، خاصة في منطقة برشلونة، قد وجدت، بعد، نقطة اتصال مع المنظرين العديدين المنفتحين للمذاهب القادمة من فرنسا. وفي إيطاليا، ظهرت الاشتراكية الطوباوية كحركة إصلاح اجتماعي مصطبغة، أحياناً، بصبغة "الكربوناري"[1]. ولاشك في أنه يجب، من أجل معرفة الاشتراكية في شبه الجزيرة، أن نعطي أهمية اكبر لانتشار كتب "بورجوازية" تحذر المواطنين من "المذاهب الهدامة" ككتابي الأب روسميني وغوستاف بينسودي كافور، شقيق رجل الدولة المقبل.

هل الاشتراكية الطوباوية ميل إلى نوع من "الحلم" يلغي، فيه، مدلول الزمان ويكون مسكناً للآلام الهائلة التي يجب أن تعانيها الجماهير؟ أم هي، على العكس من ذلك، "حقيقة الغد" الناجمة عن سيرورة ديناميكية تقود إلى قلب الواقع الحالي؟ (ج. م. برافو) من المؤكد، على كل حال، أن طوباويات النصف الأول من القرن التاسع عشر كانت عنصراً أساسياً في وعي شطر متزايد الحجم من السكان لخطورة القضية العمالية ولهذا "الشعور الاجتماعي بالذنب" الذي يصيب الطبقات المحظية أمام هذا القدر من العذاب والمظالم. والاحتجاج تجاوز، كثيراً جداً، حوالي١٨٤٨، من يؤمنون بفضيلة الأدوية "الاشتراكية"، ووعى رجال كتوكفيل، في فرنسا، وكارليل، في إنكلترا، أن من المهم حل المسألة قبل أن تندلع أخطر الثورات.

الاتصالات الأولى بين الاشتراكية والحركة العمالية:

الفترة الممتدة من ثورات ١٨٤٨ إلى حل الأممية الأولى هي فترة دخول الأفكار الاشتراكية إلى العالم العمالي الذي أحس بالحاجة إلى أن يشكل ذاته في أحزاب سياسية مستقلة عن البورجوازية.

لم تتخذ ثورات١٨٤٨، في أوروبا، طابعاً اشتراكياً نوعياً، وكما قيل،

١–حركة ماتزيني، رائد الوحدة الإيطالية.(المعرب)

لم تكن الاشتراكية، قط، سوى ذيل —ذيل متململ— للديمقراطية البورجوازية "(ويلار). فلم تكن البروليتاريا قد انفلتت، بعد، من البورجوازية الصغيرة بما يكفي لتكوين قوة قومية مستقلة. ومع ذلك، فإن السنوات الثورية أدخلت في العالم العمالي الشعور باستقلاله وأسهمت إسهاماً واسعاً في تربيته. ففي فرنسا، كانت المسألة الأساسية هي مسألة "حق الإنسان في العمل". ولكن حل الورشات القومية المستلهم من لويس بلان أدى إلى فشل، وكان معنى قمع انتفاضة عام ١٨٤٨ الارتداد الحاسم للحركة العمالية، وكذلك ابتعاد العمال عن الفكرة الجمهورية. ومن المؤكد أن الديمقراطيين والاشتراكيين قد استطاعوا، في أيار ١٨٤٩، شيئاً من النجاح الانتخابي في المدن الكبيرة وفي بعض أرياف جنوب فرنسا، ولكن الخوف من "الموزعين" و"الحمر" سهل صعود نابليون بونابرت وانقلاب ٢ كانون الأول. ويمكن أن نقول، مع عالم الاقتصاد لويس ريبو، أن "الاشتراكية قد ماتت"، عام ١٨٥٤، وأن "الحديث عنها هو تأبينها الجنائزي". وفي ألمانيا، لم يكن إسهام العالم العمالي، في الثورات، بفضل نوعية بعض قادته، معدوماً على الرغم من كونه واقعاً في ظل الحركة الديمقراطية: فقد أنشأ ستيفان بورن الأخوية العمالية التي حافظت على روح قتالية لدى الجماهير. أما بالنسبة لماركس وأنغلز اللذين كانا مقيمين في كولن واللذين كانا يملكان، بوجود "المجلة الرينانية الجديدة"، جريدة واسعة الانتشار، فقد عرفا كيف يحددان، للبروليتاريا، اتجاه المعارك التي كان يجب أن تخوضها ووجهة الأحلاف التي كان يجب أن تعقدها. ولكن القمع الذي أعقب انتفاضات ربيع ١٨٤٩ وضع حداً للمعركة: فسرعان ما كان على ماركس أن يعترف، من منفاه في لندن، وضد رأي بعض أصدقائه، بأن زمان المرحلة التآمرية للحركة العمالية قد انقضى. ودمرت محاكمة كولن، عام ١٨٥٢، نشاط رابطة الشيوعيين. وفي عام ١٨٥٤، أغلقت

آخر شعب الأخوية. ولكن أنغلز في "الثورة والثورة المضادة في ألمانيا"، وماركس، في "يوم١٨ برومير، يوم لويس بونابرت والنضال الطبقي في فرنسا"، عرفا كيف يستخلصان نتائج هذه الأحداث.

كانت سنوات الخمسينات، مؤكداً، فترة ركود للحركة العمالية. وعلى كل حال، فإن تغير السياق الاقتصادي وتحسن الوضع المادي لبعض أجزاء الطبقة العاملة، على الرغم من كونه نسبياً جداً،وارتفاع الأجر الحقيقي أدت إلى عدد من المزايا والمكاسب التي تسمح بمقاومة أفضل أمام أصحاب المشروعات عندما يستدرجون عقود العمل. وتساهلت الرأسمالية المتخمة بالأرباح، بمزيد من السهولة، مع المطلبية العمالية (لابروس). وبالمقابل، صاحبت إضرابات واسعة بعض السعة أزمة عام ١٨٥٧ الاقتصادية. وكان يجب أن تحدث اليقظة عندما استؤنفت، لأسباب مختلفة، الحياة السياسية في مختلف الدول القارية: في ألمانيا بمناسبة "العهد الجديد"، وفي فرنسا لدى الانتقال من الإمبراطورية المستبدة إلى الإمبراطورية الليبرالية الذي الزم حكومة نابليون الثالث بالبحث عن دعم، ضد البورجوازية، لدى العمال، و في بلجيكا بوجود النمو الواسع لحركات "الفكر الحر". وكانت الحركة العمالية التي ترمي إلى الاستقلال عن التشكيلات السياسية البورجوازية في أوج صعودها، فعلاً، عندما خلقت في لندن، عام ١٨٦٤، بعد سفر عمال فرنسيين إليها، الأممية الأولى.

في تلك الفترة، سادت ثلاثة وجوه للاشتراكية الأوربية. فكارل ماركس الذي كتب الأنظمة ووجهها إلى الرابطة الدولية للعمال أنجز كتابة الجزء الأول من "رأس المال" الذي سيصدر عام ١٨٦٧ والذي يؤلف ذروة تفكيره: فهو، باكتشافه قانون فضل القيمة، للمضمون العلمي لاستغلال البروليتاريا، قد فسر التناقض بين مستوى القوى الإنتاجية وطبيعة علاقات الإنتاج الذي يكمن وراء النضال الطبقي وعيّن، بذلك بالذات،

الشروط الذي يجب أن يجري بموجبها، بعد ذلك الحين، النضال العمالي: ففترة من ديكتاتورية البروليتاريا هي التي سيظهر على أثرها، بعد انتهاء تجريد المشروعات الكبرى من ملكيتها، النظام الجماعي الذي ستنحل، فيه، الدولة، أداة القمع، إلى مجتمع دون طبقات. وإذا كانت بعض وجوه فكر ماركس قد فهمت، فعلاً، من جانب طليعة ثورية وانتشرت، بفضلها، في أوساط الأممية. فلا شيء أشد خطأ من أن نرى في "رأس المال"، وكذلك في "البيان الشيوعي"، إنجيل العالم العمالي: فلم يشعر تأثيره في الجماهير بنفسه إلا بعد ذلك بكثير. فقد كان تأثير برودون الذي توفي عام١٨٦٥ يسيطر على أوروبا الغربية. وبرودون الذي كان ما يزال قريباً جداً من العالم الحرفي أدان الملكية كمصدر دخل، ولكن مثله الأعلى ظل مثل جمهورية لملاكين صغار ومنتجي وحلمه التعاونية وارتبطوا بقروض تمنح دون فوائد من جانب مصرف للشعب. وتقع سماته السائدة في الشغف بالفردية وفي نضاله ضد الحكم المطلق والتعسف باسم واقعية منصفة وفي تعلقه بـ "المبدأ الاتحادي" (١٨٦٣) وبالنظام "الحر" أي بـ "فوضى" إيجابية تصبح، في نظره، انتصار الاقتصادي على السياسي. واشتراكيته المناهضة للدولة تمنع للعمال من كل عمل تخريبي، حتى من استخدام الإضراب. وإذا كان التناقض بين ماركس وبرودون الذي يعود إلى ١٨٤٧ قد بدا، في مطلع الستينات، مسيطراً على الحركة الاشتراكية، فإن باكونين لن يتأخر عن فرض شخصيته القوية: فبعد أن قاتل من أجل الشعوب السلافية وعرف الأسر طويلاً، تحول إلى اعتناق الفوضوية في حركة تدين كثيراً لهيغل وفيورباخ وستيرنر، وهو يتميز عن ماركس من حيث أنه يفكر أن الدولة المرتبطة بالدين والمشحونة بكل الشرور المتضمنة في الاستلاب يجب أن تدمر فوراً، دون فترة انتقالية، ويستبدل بها اتحاد الكومونات. ولكن فوضاه تتميز، بدورها، عن فوضى برودون من حيث أنه لا يتراجع أمام الإرهاب كوسيلة سياسية. وهو

يدين بنفوذه الثقافي الخارق لمراسلاته الواسعة ونداءاته التي لا تقاوم لإمكانيات البشر الثورية أكثر مما يدين به لكتاباته التي كانت، دائماً تقريباً، غير مكتملة.

وقد كانت الأهمية الرئيسية للأممية في تاريخ الاشتراكية في كونها قد أعطت الحركة العمالية سمة لا سابق لها بكونها كشفت لهذه الحركة عن ضرورة النضال الطبقي والتضامن الأممي. وقد عرف المجلس العام للرابطة الدولية للعمال الذي كان يقوده ماركس، في لندن، كيف ينمي، دون أن يملك وسائل عمل هامة، الوعي السياسي والاجتماعي للعمال بالدعم المادي والمعنوي الذي كان يقدمه للإضرابات. وغدت الأممية ممثلة ما يقرب من كلية الحركات المستقلة للحركة العمالية في أوربا، وحرضتها على تعاون واسع وعلى مناقشة أهدافها واستراتيجيتها. وبالطريقة نفسها، أعطت عمال البلدان التي لم تكن فيها، بعد، عام ١٨٦٤، بدايات منظمات عمالية مستقلة الدفع الضروري للانفصال عن الليبرالية البورجوازية (أبندورت).

إلا أن الرابطة الدولية للعمال كانت ضحية للخلافات الأيديولوجية والتكتيكية التي كانت موجودة داخلها، وليس، كما يمكن أن يظن، ضحية حرب ١٨٧٠ أو القمع الذي عقب الكومونة. وإذا كانت البرودونية الممثلة بالشعب الفرنسية خاصة قد ألزمت بالخضوع لقرارات مؤتمري بروكسيل (١٨٦٨) وبال (١٨٦٩) التي نادت بجمعنة وسائل الإنتاج التي وافق عليها البلجيكي سيزار دوباب، فقد وجد الماركسيون أنفسهم، سريعاً جداً، أمام الباكونيين الذين كانوا يتمتعون بمصداقية واسعة في البلدان الزراعية ذات التصنيع الحديث (إسبانيا، إيطاليا) أو ذات الطابع الذي ما يزال حرفياً نوعياً (سويسرا). وقد عرف باكونين كيف يعارض، بنجاح، "الديكتاتورية" التي كان يفرضها مجلس لندن العام على الرابطة الدولية للعمال بتصوره لاستقلال مختلف شعب الأممية.

واستخلص ماركس نتائج ذلك بتقريره، في مؤتمر لاهاي (١٨٧٣)، نقل مقر الأممية إلى نيويورك، وهو ما كان يعني توجيه ضربة إليها، في الأجل القصير، وإتاحة صعود الأحزاب الاشتراكية القومية المشكلة بصورة شرعية والتي أعلنت الرابطة الدولية للعمال منذ ١٨٧١، مستندة إلى المثال الألماني عن ضرورتها.

وبالفعل، فإن الحركة العمالية كانت قد عرفت، منذ الستينات، صعوداً واسعاً على الرغم من أنه لم يكن متساوياً في كل البلدان. وكانت الأممية قد أسهمت في تضاعف الروابط العمالية على الرغم من صعوبة استخلاص بناها واستحالة تعدادها بسبب تذبذب أعداد الأعضاء. وكانت أقوى الاندفاعات محسوسة في بلجيكا حيث كانت الخلافات بين الفالونيين والفلمنكيين ما تزال تعيق التوق إلى حزب مشترك، وفي سويسرا حيث تضاعفت الشعب في إطار الاتحاد الجوراسي القوي الذي كان يقوده الفوضوي جيمس غيوم، وفي إسبانيا حيث أدت رحلة فانيلي، عام ١٨٦٨، مستفيدة من وجود تربة مناسبة هيأتها كانتونية بت إي مارغال البرودونية ومن ضروب فراغ صبر احتماعية واسعة، إلى خلق فرع وطني واسع للرابطة الدولية للعمال، في مدريد وبرشلونة، ذي اتجاه فوضوي لم يتمكن ب.لافارغ الذي أرسله ماركس وأنغلز من لندن من لجم توسعه، وأخيراً في إيطاليا حيث كان الجنوب يعاني من التفوق الصناعي للشمال وحيث أخر تأثير ماتزيني، مع ذلك، لزمن طويل، نفوذ الأممية.

ألا أن الحركة العمالية في الدول الأوروبية الثلاث الكبرى سارت في دروب متباينة.

فلم يكن الإنكليز يحسون، بعد، بضرورة تشكيل حزب. وكان العمال يحسون، بعد ١٨٤٨، بشيء من الجفاء حيال الفكر النظري، ولم تكن اشتراكية كنغسلي وموريس المسيحية ذات الدلالة على فكر اليسار

الإنكليزي تمارس سوى القليل من الإشعاع. وكان الفشل العام للميثاقية التي كانت انتفاضاتها بعد ١٨٤٨ عابرة وتغير السياق الاقتصادي للحركة التعاونية، تميئان، في العالم العمالي، لقبول على درجة كافية من العمومية للمانشسترية ولأيديولوجية سلام احتماعي وتعملان على قبول تسويات مع المجتمع الرأسمالي. وضمت النقابات التي نشأت عمالاً مؤهلين خاصة، وسوف تفضل، لزمن طويل، التوفيق والتحكيم على الطرائق العنيفة. وبدا هذا الموقف مجزياً: فقد جرى إقرار تشريع احتماعي هام، وسوف يتم الحصول على إصلاح حق الاقتراع عام ١٨٦٧.وليس معنى ذلك أن الحركة العمالية الإنكليزية لم تبق متعلقة ببعض أشكال الأممية. وقد انضمت النخبة إلى الرابطة الدولية للعمال، ولكنها رفضت الموافقة على الدعم الذي قدمه المجلس العام للكومونة. إلا أن ذلك لم يمنع من كون العمال الإنكليز لا يرغبون في تشكيل حزب مستقل، وكانوا مهتمين، خاصة، بإدخال المزيد من العدالة والمزيد من الديمقراطية في المؤسسات بفضل الليبرالية السياسية. وفي فرنسا، أمكن، بالقياس مع الفترة السابقة، الحديث عن انحدار للأيديولوجية، وبالمقابل عن صعود للحركة (لابروس).فقد طرحت أقلية عمالية، عام ١٨٦٤، بمناسبة الانتخابات، مبدأ تقديم ترشيحات عمالية في "بيان الستين". وفي داخل الشعبة الفرنسية للأممية، جرى الانتقال من برودونية "ضيقة" (تولان) غير مسيسة كلياً ومعادية للإضراب إلى برودونية "واسعة" (فارلان، مالون) منفتحة على جمعنة وسائل الإنتاج ومنفتحة، أيضاً، على المنظورات السياسية والأشكال العنيفة للمعركة. وهزت إضرابات ذات سعة غير مألوفة فرنسا في عامي ١٨٦٩ و١٨٧٠. ولكن الشعبة ذات البنية المتغايرة سقطت تحت ضربات القمع الإمبراطوري. أما بالنسبة للكومونة، فلم تكن عصياناً اشتراكياً إلا جزئياً، والذين أعلنوا انتماءهم إلى هذه الأيديولوجية بدوا منقسمين انقساماً عميقاً فيها. وإذا كان

صحيحاً أن ماركس سيستطيع، في كراسته الشهيرة "الحرب الأهلية في فرنسا"، تقديم الكومونة بوصفها طليعة المجتمع الجديد التي عرفت كيف تحطم الآلة القمعية للدولة البورجوازية، فإنها كانت ثورة متوجهة نحو الماضي وتحمل عبء تطور اقتصادي متأخر. أما بالنسبة لتلك البرهة، فإن الاشتراكية الثورية قد قضي عليها للمرة الثانية: والخارج هو الذي حافظت، فيه، على نفسها الشعلة التي كانت بلانكية في لندن وفوضوية في سويسرا. إلا أن أولى المجموعات العمالية سوف تعود إلى التكون منذ عام ١٨٧٢.

وجرت عودة الحركة العمالية في ألمانيا، غداة "العهد الجديد" نفسها، على أساس الاستقلال حيال الأحزاب البورجوازية. وهذه الضرورة هي التي تذرع بها فريديك لاسال عندما أنشأ، منذ ١٨٦٣، الرابطة العامة للعمال الألمان التي كانت أول حزب سياسي عمالي في أوربا، ومنها استنتج ضرورة الاقتراع العام وخلق تعاونيات إنتاجية من جانب الدولة. ورفض عدد معين من العماليين القطيعة مع الديمقراطيين الذين واصلوا، معهم، النضال ضد الحل الألماني الصغير لقضية الوحدة الذي أقره اللاساليون. وقد اقتربوا، بقيادة بيبل وليبكنشت، من مواقف الأممية وأسسوا، عام ١٨٦٩، مع مرتدين لاساليين، في أيزناخ، حزب العمال الاشتراكي الديمقراطي. وعندما انصهر الحزبان، بعد سنوات طويلة من الخصومة، في مؤتمر غوتا (١٨٧٥)، على أساس تسوية عقائدية، فقد دار الأمر، قبل كل شيء، حول تكوين سلاح معركة للطبقة الكادحة ضد تهديد القمع السياسي الذي كانت تتعرض له في دولة كانت تحس أنها مستبعدة منها حقاً. وكان الحزب الاشتراكي الديمقراطي يقابل شكل النضال الذي أوصت الرابطة الدولية للعمال عام ١٨٧١، عمال البلدان المتقدمة صناعياً به. وكانت الاشتراكية الديمقراطية النمساوية المشكلة في مؤتمر نودورفل (١٨٧٤) والموزعة بين اتجاهات مماثلة تشارك في مشاغل

مماثلة.

القسم الأول

الطوباويات الاشتراكية حتى الثورة الصناعية

الطوباويات هي، وحدها تقريباً، التي ستعبر الاشتراكية من خلالها عن نفسها خلال قرون عديدة. وسوف يتصور أفلاطون وتوماس مور وكامبانيلا وموريلي جماعات صغيرة طبق، فيها، القانون العادل، دفعة واحدة وإلى الأبد، من أجل سعادة الجميع وطبقة حكماء. وسوف نتعرف، في هذه الكتب التي لا تحصى، على الرغم من بعض الفروق الدقيقة، سمات مشتركة هي الحاجة إلى التناظر والاطراد وتميمية للتربية تمضي، جنباً إلى جنب، مع الارتياب في الطبيعة البشرية وتوجيهية متلمسة في خدمة عقيدة جمعنة واكتفاء ذاتي وميل بارز إلى التقشف الذي يضحي بالترف من أجل سعادة العيش المشترك والإيمان الإنسانوي بالإنسان المبعوث الحيوية وشيء من "التثبيتية" ينكر واقع التغير و"مؤسسية" تعبر عن نفسها في عدد من القوانين الواضحة والموجزة وتبشيرية لدى من يفيد من قوانين المدينة المثالية. ويتصور مؤلفو هذه الطوباويات، بعد عرض ضروب الفوضى الاجتماعية والمظالم المثيرة للغضب التي تبينوها، المدينة التي سيزول، فيها، هذا الجرح، بل ويصبح مستحيلاً. ومن هنا، دون شك، شيء من "الرتابة" في الطوباويات ناجم عن رتابة صرخة غضب البشر نفسها. إن هذه الطوباويات، وهي التعبير العميق الذي تخلقه، لدى بعض عقول النخبة، فوضى زمانها والمولود من وهم متبصر هو نوع من "الصمام" للرجال الذين تحرك تفكيرهم تناقضات ملحة (دوفو)، تشير إلى إخضاع الفرد للبنية القسرية لنموذج

من المجتمعات لا يمنعه تصوير عهد ذهبي بدائي من تحديد سمات عالم أكثر عقلانية وعدلاً. ولن يعود، دون شك، يمكن، قط، التفكير في الاشتراكية، مستقبلاً خارج هذه "النماذج" التي قدمها كبار مفكري العصور القديمة والنهضة.

ويجب أن نميز عن الطوباوية الرؤية الألفية لعالم ثورة واستمتاع يعلن عنه "مسيح" يتوجه إلى جماهير هائجة من صغار الناس غير المتعلمين وينتمي، هو نفسه، إلى الطبقات الدنيا من "الأنتلجنسيا". إن كون هذه الحركات الهرطقية والاجتماعية قد استطاعت أن تصل إلى تجارب "شيوعية" في أكثر حقب التاريخ اضطراباً أمر لا يقبل النقاش. ولكنها، بتكررها، نفسه، في صور متماثلة إلى حد مقبول، تبرهن على أنها لا تخلق الشروط المناسبة لحلول مدينة اشتراكية.

الفصل الأول

التقاليد المساواتية والطوباوية في الشرق

جاك شيسنو

هل من المشروع أن نتساءل ما إذا كان قد وجد، في الشرق، معادل لطوباويات أفلاطون وتوماس مور وكامبانيلا أو حركات شعبية مساواتية مثل تابوريي بوهيميا أو معمدانيي مونستر والحفارين الإنكليز.

لا شك في أن تقاليد الشرق المساواتية والطوباوية هذه لا ترتبط بالاشتراكية الحديثة بصلة استمرار مباشر خلافاً لما جرى لمثيلاتها في الغرب. فالاشتراكية الحقيقية جاءت من الخارج إلى آسيا، في نهاية القرن التاسع عشر دون أن تكون نتاج تطور اجتماعي وأيديولوجي داخلي كما كان عليه الحال في الغرب. ولكن دراسة تقاليد المساواتية والطوباوية أمر أساسي، مع ذلك، من أجل فهم "التربة" التي كانت آسيا تستطيع تقديمها للمجموعات الاشتراكية الفتية وللأفكار الاشتراكية الفتية والشروط الملائمة أو المنافية التي كان يمكن لهذه الأخيرة أن تلقاها. وفضلاً عن ذلك، فإن هذه المسألة لا تطرح، فقط، بالنسبة للمؤرخ الراغب في استخلاص الاستمرار الطويل الأجل بين آسيا الحديثة وآسيا القديمة من خلال التدخلات الخارجية. فقد طرحت، بشكل أكثر تشخيصاً بكثير على أوائل الاشتراكيين الآسيويين الراغبين في أن يعطوا هذه الأفكار الواردة من الخارج "شرعية قومية" ويجدوا سابقات لها في التقليد الآسيوي. فكان الاشتراكيون الصينيون، في مجموعات طلاب طوكيو حوالي ١٩٠٥، يناقشون، مثلاً، في "أجداد" كونفوشيين

للاشتراكية، كأفكار منسيوس حول عمل الحقول الجماعي والإصلاحات المساواتية للوزير وانغ أن - شي في عهد سلالة سونغ، أو أهراءات التيينغ المشتركة. وقد جمع أوائل الاشتراكيين العرب، بعناية،أحاديث نبوية كان يمكن تفسيرها في اتجاه العدالة الاجتماعية وإدانة الإثراء الخاص. وقد وضعت خطة الإصلاح القريبة في الاشتراكية للوزير بريدي، في تايلاند عام ١٩٣٢، صراحة، تحت رعاية المسيح البوذي ميتريا الذي سيلي مجيئه الانتظار الألفي لمجتمع عادل وسعيد.

وأخيراً، فإن دراسة هذه النظريات المساواتية والطوباوية في الشرق تفيد، من وجهة نظر أعم لفلسفة التاريخ، في بيان التواردات التي أمكنها أن توجد قبل أن يقيم الغرب والشرق صلات مباشرة بين مختلف حضارات العالم القديم السابقة للرأسمالية بكثير. فحتى لو كانت الاشتراكية، ولنكرر ذلك، قد أخذت مكانها في الشرق بسيرورة غير مباشرة فقط، فإنها قد ظهرت، فيه، بوصفها قادرة على تحقيق الأحلام المبهمة التي غذاها البشر منذ أجيال، كما كان الأمر عليه في بلدان الغرب. والاشتراكية، بهذا المعنى، ليست غريبة عن الشرق بالقدر الذي ذكره بعضهم. وقد ألح ماوتسي تونغ، مرات عديدة،على هذه الفكرة التي تقول أن على الشيوعية أن تحقق الطوباويات الكونفوشية القديمة. وقال، بصدد الشيوعية، في كتابه "حول ديكتاتورية الديمقراطية الشعبية" الصادر عام ١٩٤٩: "سوف تصل سلطة الدولة والأحزاب السياسية، بصورة طبيعية تماماً، إلى الزوال متيحة للإنسانية الدخول في عصر الداتونغ[1]". وقد سبقه سن يات سن إلى ذكر الاستمرار الذي يربط بين الأفكار الاشتراكية الحديثة والطاوية والكونفوشية:

"عندما يكون الشعب قد وضع كل شيء بصورة مشتركة في موضوع

١-مصطلح طوباوي كونفوشي يدل على عالم "وفاق كبير".

الدولة، نكون قد حققنا، فعلاً، هدف "رخاء الشعب"، نكون قد حققنا عالم الداتونغ هذا الذي تمناه كونفوشيوس" (ثلاثة مبادئ للشعب، الدرس الرابع عشر).

"الثقافة الأوروبية الجديدة، الفوضوية والشيوعية التي يتحدثون عنها، اليوم، مطولاً هي،في صيننا، نظريات قديمة تعود إلى ألوف السنين. وهكذا فإن نظريتي هوانغدي ولاوزي (اثنان من آباء الطاوية) هما فوضوية، ومملكة هواكسوشي التي قال ليزي أنه ليس لسكانها رئيس ولا قانون هي حالة الطبيعة الخالصة؟ أليست هذه فوضوية" (المرجع نفسه، الدرس الرابع).

وبالمقابل، فقد أمكن استخدام هذه التقاليد الشرقية "قبل الاشتراكية" في القرن التاسع عشر خاصة، كآلة حرب ضد الاشتراكية الماركسية، كأساس "اشتراكية إسلامية" (أو بوذية) كانت الأوساط التقليدية، السياسية والدينية،تعارض بها أحزاب الشرق الشيوعية الفتية. ومثل هذا الاستعمال كان هاماً في بلاد الإسلام (نحن نفكر، مثلاً، في "الاشتراكية الإسلامية"، اشتراكية الجزائري تيجاني ذات الإلهام المعادي للماركسية مباشرة) والبلدان البوذية، في جنوب شرق آسيا، وخاصة في بورما وكمبوديا. وفي الصين، يبدو، حقاً، أن شاغلاً مماثلاً قد أثر على سن يات —سن الذي كان يرغب في معارضة الاشتراكية الماركسية ذات الإلهام الغربي باشتراكية صينية نوعياً.

كل هذه التقاليد المساواتية والطوباوية للشرق مرتبطة ارتباطاً قوياً بالمنظومات السياسية _ الدينية الكبرى: الكونفوشية والطاوية والبوذية والإسلام. وأنه لمن اللازم، تماماً، أن يدرس مضمونها، بصورة متعاقبة، في كل منطقة آسيوية كبرى: الصين، بلدان جنوب شرق آسيا البوذية، اليابان، الهند، بلدان الشرق الأوسط الإسلامية.

التقاليد قبل الاشتراكية في الصين:

يتمثل التعبير الكلاسيكي عن الطوباوية الاجتماعية،في الصين، بنص قديم جداً من كتاب "الطقوس"، (لي جي)، الفصل السادس، المادة الأولى، كان مضمونه مألوف لدى كل متعلم صيني قديماً، كما هو مألوف لدى كل صيني مثقف اليوم:

"عندما كان الناس يسيرون على درب الفضيلة، لم يكن العالم سوى جماعة. كان الرجال الموهوبون هم الذين يتم اختيارهم (كقادة). وكان صوتهم صادقاً ويمارسون التناغم. كان الناس يعاملون آباء الآخرين كآبائهم ويحبون أبناء الآخرين كأبنائهم. كان يؤمن للشيوخ مأوى حتى موتهم، وللرجال الذين هم في ريعان قوتهم عمل، وللشباب التربية. كانوا يبدون اللطف والتعاطف حيال الأرامل واليتامى والذين لا أبناء لهم والمرضى بحيث يجري الاهتمام بهم. كان لكل رجل عمل ولكل امرأة بيتها. وكان الناس يكرهون تبذير الخيرات، ولكن دون أن يجعلهم يستولون عليها لأنفسهم.؟ كانوا يحبون العمل بكل قوتهم، ولكن دون أن يجعلهم ذلك يسعون وراء كسب خاص. ومن أجل هذا لم يكن يمكن للطموحات الفردية أن تنمو. لم يكن اللصوص وقطاع الطرق يظهرون، وكانت الأبواب الخارجية للمنازل تبقى مفتوحة. كانت تلك الفترة المسماة فترة الوحدة الكبرى (الداتونغ) ".

والمثل الأعلى نفسه، مثل مجتمع أخوي تتغلب، فيه، المصلحة المتبادلة على المصلحة الخاصة موجود لدى منسيوس (القرن الرابع قبل الميلاد) مع فكرة أرجحية الشعب على الحاكم، وهي عبارة استشهد بها كثيراً جداً. وقد وصف منسيوس، كذلك، (الكتاب الثالث، الفصل الأول) حالة شيوعية زراعية بدائية قسمت، فيها، الحقول إلى تسع حصص خصصت، فيها، حصص المحيط الثمان لأسر وزرعت التاسعة الواقعة في

المركز،بصورة مشتركة، لمصلحة الامير. وهذا هو نظام "الحقل على شكل بئر" (الصورة الصينية التي تعني بئراً ترسم بخطين أفقيين وخطين شاقوليين محددة تسع خانات)، أي جينغسيان. ويقول منسيوس: "الذين سيزرعون الجنغ نفسه سيكونون، دائماً، معاً، في كل مكان يذهبون إليه وسوف يتقاسمون أمر الدفاع والحراسات. وفي الأمراض، سوف يتبادلون المعونة. وهكذا سيحب كل السكان بعضهم بعضاً ويعيشون في تفاهم جيد ". وسوف تبقى أسطورة الشيوعية الزراعية هذه، حتى قلب القرن العشرين. وسوف يرى، فيها، أوائل الماركسيين، الصيغة الصينية لـ "الشيوعية البدائية". وقد أعلن أنصار "نمط الإنتاج الآسيوي" انتماءهم إليها حوالي ١٩٣٠. وقد أسس موتي، وهو معلم آخر في الفلسفة الكلاسيكية الصينية، فلسفته على المساعدة المتبادلة والحب العام. والمجتمع المثالي الموهي يقوم على مبدأ التماثل. فالناس يحبون ما هو مفيد للجميع، وكل الناس يعملون، ويتقاسم الجميع الأرباح.

ولكن المدرسة الطاوية (القرنان الخامس والرابع قبل الميلاد) هي التي تقدم أغنى تقاليد الطوباوية الاجتماعية والمساواتية. والطوباويون مشبعون، تماماً، بالحنين لعصر ذهبي "قائم على التعاون وليس على الاكتساب" (نيلهام). وهم يدينون التميزات الطبقية ويوصون بتبادل المساعدة ويعادون سلطة الدولة والمصلحة الخاصة

ويقول زوانغزي، أحد آباء النظام الطاوي: "في العصور القديمة، كان الشرط الإنساني متماثلاً. كان الرجال يحيكون كل ثيابهم الخاصة ويزرعون، جميعاً، الأرض ليقتاتوا. كانت تلك فضيلة الحياة التي يعيشها الجميع بالصورة نفسها (لونغديه). كانوا متحدين في مجموعة اجتماعية واحدة، وهو ما نسميه حرية أعطتها السماء بصورة طبيعية. في عصر الفضيلة التامة هذا، كان الناس يعيشون حياة مشتركة مع الطيور والحيوانات المتوحشة، و لم تكن كل المخلوقات تؤلف سوى أسرة

واحدة. كيف كانوا يستطيعون معرفة التمييز بين الأمير وفرد من الرعية؟" (زوانغزي، الفصل التاسع).

وكانت فلسفة يانغ زو الطاوية تمجد قوة الفلاح الجسدية وحبه للعمل. والأمر الأساسي، بالنسبة إليه هو "كل ما يعطي رجل الحقول السكينة، كل ما يجعله يستمتع". وهو مؤلف المفارقة الشهيرة حول الخير الذي يتحول إلى ضده بواسطة المجد والربح: الخيرات،وخاصة "التوزيعات" تجلب "المجد" وهذا الأخير يؤدي إلى "الكسب" بفضل الاحترام المكتسب. والتوق إلى الكسب مصحوب بخرق حقوق بقية الرجال، إلى "التراع"، فيتحول الخير إلى شر ......

وقد وصف كلاسيكي آخر، ليزي، كما لو كان ذلك حلماً (الكتاب الثاني، الفصل الأول)، مملكة أسطورية "ليس فيها، أبداً، رؤساء وحيث يجري كل شيء من تلقاء ذاته. فالشعب دون رغبات وكل شيء يدور بصورة طبيعية". وهذا نص كان سن يات – سن، كما ذكرنا، يرى، فيه، سباقاً للفوضوية الحديثة. وكل هذا التقليد الطاوي مشيع بالمساواتية الطوباوية التي ألح عليها إلحاحاً خاصاً نيدهام وبالاز. وهذا المخزون الطاوي هو الذي تنتمي إليه مدلولات مثل التيينغ (التناغم الكبير) وبنغجن (التسوية) وجنغسيان (الحقوق المتساوية)، وهو مخزون ستستمد منه، كما سوف نرى، خلال كل تاريخ الصين، الثورات الفلاحية والإصلاحيون الطوباويون بصورة واسعة. ففي الصين القديمة، كما تقول السيدة بوزدنيفا، "لم يكن الدين المولود من عقيدة بعض طاويي العصور القديمة سوى هرطقة قادرة على أن تتقدم، للمرة الأولى، بالمطالبة بتساوي الجميع أمام الإله، وبالتالي التساوي في الخيرات، مقابل الكونفوشية، دين أصحاب الامتيازات".

وسوف تفيد هذه الحركات المساواتية، كذلك، من تقاليد المحبة وإدانة الثروات البوذية، وخاصة من أسطورة المسيح البوذي، الميتريا (ميلوفو

بالصينية) الذي يجب أن يفتتح بمجيئه عصر عدالة ووفرة ورخاء.

وأخيراً، فإن هذا الوصف السريع الموجز للعناصر "قبل الاشتراكية" في المخزون التقليدي الصيني يجب أن يفسح مجالاً لمدرسة فلسفية أخرى في الصين القديمة، مدرسة "الزراعيين" (نونغجيا) الذين يقارب نيدهام بينهم وبين "حفاري" القرن الثامن عشر الإنكليز. والزراعيون القريبون، فضلاً عن ذلك، من الطاويين يعبرون عن توقهم إلى مجتمع يعمل، فيه، الجميع، الرعايا كالقادة، في الحقول. فكانوا يهاجمون، إذن، آراء كونفوشيوس حول ضرورة قيادة الدولة من جانب حكماء متحررين من عبوديات العمل اليدوي. فالقادة، في البلد المثالي الذي يصفونه، يزرعون الأرض مع الناس البسطاء ويحضرون، بأنفسهم، طعامهم صباحاً ومساءاً مصرّفين، في الوقت نفسه، مهمات الدولة. ولكن كلاسيكيات المدرسة الزراعية قد ضاعت، وهي غير معروفة إلا من خلال تلميحات مؤلفين آخرين، وخاصة منسيوس.

وقد خلد هذا التقليد المساواتي والطوباوي الغني خلال كل التاريخ الكلاسيكي الصيني وحتى أواسط القرن التاسع عشر من خلال اتجاهين متميزين جيداً، تياري احتجاج اجتماعي ضد النظام القائم: احتجاج المتعلمين الإصلاحيين – الطوباويين واحتجاجات الحركات الفلاحية المساواتية.

وبالفعل، وجد، على عدة كرّات، خلال تاريخ الصين، متعلمون كونفوشيو التكوين، أعضاء في الطبقة القائدة تنازعوا مع النظام القائم. وقد اكتفى بعضهم بالتعبير، كتابة، عن انتقاداتهم وأحلامهم بمجتمع أكثر عدلاً، في حين حاول الآخرون، مستفيدين من ظروف مناسبة، تنفيذ مشاريعهم في الإصلاح الاجتماعي ونقل الطوباوية إلى الوقائع. ولكن أولئك وهؤلاء استمدوا، باستمرار، من المخزون التقليدي الذي أتينا على عرض محتواه بإيجاز. فقد نسبوا أنفسهم إلى عصر الداتونغ

الذهبي ونادوا بالتوزيع المتساوي للثروات، وخاصة للأرض، وهاجموا المصالح الخاصة والمستفيدين.

وهكذا تكونت، في عهد سلالة الهان اللاحقين (القرنان الميلاديان الأول والثاني)، مدرسة نقد اجتماعي حقيقية، طاوية الصبغة ومليئة بالحيوية. ويعبر وانغ فو (٩٠-١٦٥) عن حنينه إلى عهد التيينغ، التناغم الكبير، ويدين تركيز الثروات. وكان قد فضّل على الأمجاد حياة الناسك المتروية.وينادي تونغ زونغشانغ (المولود عام ١٨٠)، أيضاً، بعودة إلى حالة التيينغ بإعادة العمل بالنظام القديم، نظام زراعة الحقول الجماعية على شكل آبار" (جنغسيان). وأمراض المجتمع تعود، في رأيه، إلى كون "الحقول قد زرعت، دون حدود، بين أشخاص فرديين". وباوجنغيان (القرن الثالث)، تلميذ زوانغزي، هو "أول فوضوي سياسي في الصين" ومفكر جريء تجاوز طوباوية الطاوية الشعبية المبهمة تجاوزاً واسعاً، (بالاز). وهو يعارض نظام القمع الذي عرفته صين زمانه بالعصر الذهبي الذي "لم يكن، فيه، سيد ولا رعية".

وحلم العصر الذهبي ذاته يعبر عن نفسه في طوباوية طاوبي المينغ (٣٦٥-٤٢٧) الشهيرة "نبع حديقة الدراق". ففي حكاية السفر الخيالية هذه، وصف المؤلف بلداً واقعياً خارج العالم والزمان يحافظ سكانه على الطباع البدائية للصين القديمة. وستجري الحياة اليومية والعمل وأوقات الفراغ، فيه، في جو جماعي. فليس فيه حكومات ولا موظفون ولا ضرائب ولا سخرات عامة ولا حروب.

إلا أن الأمر لم يكن يدور حول الإنشاءات العقلية فقط فمنذ نهاية سلالة الهان السابقين، والسنوات الأولى من التاريخ الميلادي، كان المغتصب وانغ مانغ (الذي حكم بين عامي ٩ و٢٣) قد حاول إعادة توزيع عامة للأراضي وفقاً لنظام الجنغسيان. وأضاف إليه سلسلة كاملة من الإصلاحات ذات الصبغة القديمة التي اكتسبت شرعيتها من كتب

العصور القديمة الدينية الطوباوية، وخاصة "كتاب الطقوس" مثل نظام "الاحتكارات الستة" (الملح، المعادن والمناجم، الخ ....) ونظام "مناطق التسوية الخمس" (التي كانت مكاتب للدولة تحدد، فيها، الأسعار وتشتري الفوائض وتعيد بيعها في فترة الارتفاع). وإصلاحاته لم تصمد بعد سقوطه.

وفي عهد سلالة سونغ، ظهر مصلح آخر كبير، وانغ أنشي (١٠٢١-١٠٨٦). وكان، الآخر يتذرع بالتقاليد الجماعية لصدر العصور الصينية القديمة ليفرض تدابير زراعية تسترع إلى تسوية الرسم العقاري بموجب إنتاجية الأرض.وقد اعتبره أوائل المثقفين الاشتراكيين في بداية القرن العشرين، مع وانغ، أباً للاشتراكية الصينية.

ولكن وانغ انشي ليس وجهاً معزولاً.فمفكر آخر من سلالة سونغ، لي كو، كان قد سبقه في درب الطوباوية ذات الصبغة القديمة (١٠٠٩-١٠٥٩). وكان قد ألّف كتاباً يقترح، فيه،إقامة نظام تناغم احتماعي (تيينغ) بإعادة العمل بنظام سلالة زو الأسطوري وممارسة إصلاح زراعي جذري.

وكان القرن السابع عشر، أيضاً، فترة أزمة سياسية وثقافية واحتماعية عميقة في الصين، مع سقوط سلالة منغ ومجيء سلالة المنشوريين. فمفكر مثل هوانغ زونغكسي (١٦١٠-١٦٩٥) الذي ساهم مساهمة فعّالة في المقاومة ضد غزاة الشمال هو مؤلف كتاب شهير، "خطة للأمير" (مينغيي تي فانغ لو،اقتراحات لعصر أفضل) كتب عام ١٦٦٢. وهو ينتقد، فيه، بصورة مباشرة، الوظيفة الأميرية، "أكبر عدو للإنسانية". وقد تأسف على العصر القديم الذي كانت ضروب الفوضى تنخفض، فيه، بقدر ما كانت القوانين تزيد خفة، "فلو لم يكن هناك حكام لعاش كل إنسان لذاته ...". فقد كان، هو أيضاً، نصيراً للعودة إلى نظام الجنغسيان الزراعي.

وتمثل هذا التقليد الطوباوي، في القرن الثامن عشر، في لي روز (١٧٦٣-١٨٣٠)، مؤلف رواية شهيرة جداً تقع في مائة فصل اشتغل عليها عشر سنوات، واسمها هو "الجنغوايوان" (مرآة الزهور). وهذه الرواية تدور في القرن السابع، في عهد سلالة تانغ، وتصف مغامرات مائة امرأة موهوبة في ممالك خيالية كان وصفها مناسبة لنقد مرير لصين السلالة المنشورية. فللنساء، في هذه الممالك، حق التقدم إلى الامتحانات العامة، وهن يدرسن ويتزوجن بحرية ويفلتن من عبوديات الأقدام المعصوبة والتسري. إن هذه الطوباوية المناصرة للمرأة ظلت شهيرة جداً في الصين.

وقد أقترح هو ويلو، المختص الكبير بالفلسفات الصينية القديمة، تصنيف هذه الطوباويات في فئتين رئيسيتين، الأولى التي تصف، ضمن تقليد الآباء الطاويين، عالماً خيالياً مثالياً يكون ذكره مناسبة لتوجيه الاتهام إلى مظالم المجتمع الواقعي، ولكن تطبيقه ليس موضع بحث. وهذه هي الحال مع ليزي وباو جنغسيان وطاويو اتمنغ ولي روزنان. والفئة الثانية هي فئة تلك التي تتصور، انطلاقاً من بعض النصوص القديمة، كصفحة منسيوس حول الجنغسيان، إصلاحات وتتصور إصلاح النظام الاجتماعي بعودة إلى العصر القديم: وهذه هي الحال مع وانغ مانغ ووانغ انشي وكل منافسيهما.

وبصورة موازية لهذه السلسلة الطويلة من الطوباويات، كانت الثورات الفلاحية الصينية، قرناً بعد قرن، قد منحت، هي أيضاً، من المخزون القديم التقليدي ذي الطبيعة الطوباوية والألفية. وكانت تنسب ذاتها إلى المساواتية الطاوية، وكذلك إلى الرسولية البوذية. وكان رؤساؤها يعلنون عن أنفسهم، طواعية، تقمصاً لميتريا، وكانت أفكار التيينغ (التناغم الكبير) والبنغجن (التسوية) القديمة تظهر، غالباً، في مفرداتهم وشعاراتهم.

وهكذا، فإن ثورة العمامات الصفر وثورة طائفة "صاعات الرز الخمسة"

اللتين تسببتا في سقوط سلالة الهان اللاحقين في القرن الثالث، كانتا تنسبان ذاقهما إلى عصر ذهبي ليس فيه سعران مختلفان في السوق ولصوص على الطرقات. وقد حاولتا خلق "تنظيم جمالي يزدوج بتسلسل للمراتب قائم على المزايا وبإرادة تحقيق دولة كاملة" (ر. شتاين). وكان المتمردون قد أقاموا في ولاية سيشوان التي احتفظوا بها عدة سنوات نظام "نزل الإنصاف" (ييشي)، الذي كان اللحم والخمر يعلقان فيه ويوضعان، بصورة حرة، تحت تصرف المسافرين شريطة أن لا يستهلك هؤلاء سوى ما كان يلزمهم بالضبط، وإلا كانوا في حالة خطيئة وتوجب عليهم أن يكفروا عنها بالعمل في إصلاح الطرقات. فالجماعة الاقتصادية كانت تمضي، إذن، في هذه المشارك[1] السابقة لأوانها، جنباً إلى جنب مع قانون أخلاقي قاس. وكان أرباب العمائم الصفر ينسبون أنفسهم إلى عصر ازدهار ومساواة (تيبنغ) كانوا يعلنون عن حلوله القريب.

وقد استعادت هذه الأفكار عاميات أخرى. ففي نهاية سلالة تانغ، في القرن التاسع، مثلاً، أعلن الزعيم الفلاحي وانغ كسيانزي نفسه "قائداً كبيراً انتدبته السماء لإعادة العدل". وفي عهد سلالة سونغ (ق١١-١٣)، أعلن فلاح آخر، وانغ كسيابو، زعيم عامية في سيشوان، أنه "تعب من اللامساواة بين الأغنياء والفقراء وأنه سوف يسويها لمصلحة الشعب". وقد صادر، منذ بداية الحركة، كل فوائض الأغنياء ووزعها على الفقراء. وصرح متمرد آخر من عهد سلالة سونغ، يانغ كيشي، قائلاً: "فيما بيننا، لا نجعل من كل ما نملكه، فعلاً، من ثياب وغذاء وقطعان وأنسجة وحبوب موضوع تراكم خاص، بل نوزعها بالتساوي

١ـ جمع "مشرك"، وهو اسم يطلق على خلية اجتماعية تصورها فورييه ويشترك أفرادها في العمل وثماره (المعرب)

بين الجميع، ولذلك تؤلف جماعة حقيقية" (تونغشو).

وهذه الطموحات الطوباوية والألفية تميز، أيضاً، "الجمعيات السرية" ومجموعات الانشقاق الديني والتحريض الاجتماعي والمعارضة السياسية التي كانت نشيطة جداً في كل تاريخ الصين الإمبراطورية (خاصة في عهدي السلالة المنغولية والسلالة المنشورية). فجمعية اللوتس الأبيض (بيليانجاو)، مثلاً، كانت مطبوعة، بصورة عميقة، بانتظار المسيح البوذي، ميلوفو. وكان لدى مجموعات أخرى، كجمعية السماء والأرض (ترياد) أو جمعية الكبار والقدامى (جيلا وهوي)، مثلاً، تنظيم مساواتي (بما في ذلك لصالح النساء) وكان لرئاساتهم الوهمية (التنين الكبير إلخ ...) طابع تعويضي عن ضروب اللامساواة في المجتمع الواقعي. وكانت الجمعيات السرية، فوق ذلك، منخرطة انخراطاً وثيقاً في التحرك الفلاحي المساواتي.

واستمر هذا الأخير مع الثورات الفلاحية التي سببت سقوط السلالة المنغولية في القرن الرابع عشر وسقوط سلالة منغ في القرن السابع عشر، وهو ما قاد، مباشرة، إلى شيوعية التيبينغ المساواتية البدائية في القرن التاسع عشر، وهي ثورة فلاحية كبيرة يستدعي اسمها، نفسه، ذكر هذه التقاليد الطاوية التي ذكرناها عدة مرات. وكان التيبينغ الذين أقاموا، بين ١٨٥١ و١٨٦٤، في الصين الوسطى، دولة منشقة، "مملكة التناغم الكبير السماوية" (تيبنغ تيانغوو)، قد أبرموا قانوناً زراعياً جذرياً إلى أقصى حد:

"كل أرض تحت السماء سوف تزرع بصورة مشتركة من جانب الشعب تحت السماء ... وسوف تزرع الأرض ويؤكل الأرز وترتدى الملابس من جانب الكل. ولن تعود هناك لامساواة ولن يعود أحد دون غذاء ولا دون محروقات".

وكان يجب، في نظام التيبينغ، أن تخزن المحصودات في أهراءات جماعية (أهراءات سماوية)، وكانت تؤمن الإنتاج الحرفي أفواج "سماوية" من

حرفيي الدولـــة.

إن هذا الطـــابع المســـاواتي للحركـــات الفلاحيـــة الصينيـــة، وهـــو صيغـــة آســـيوية لنشـــيد "عندمـــا كـــان آدم يحـــرث الأرض وحـــواء تحيـــك، أيـــن كـــان النبيـــل إذن؟" الذي كـــان ينشـــده أتبـــاع ويكليـــف الإنكلـــيز، في القـــرن الرابـــع عشـــر، وفلاحـــو رينانيـــا في القـــرن الســـابع عشـــر يفســـر كـــل التـــاريخ الاجتمـــاعي الصيـــني بقـــوة. وهـــو الـــذي يفســـر كـــون كـــل ســـلالة جديـــدة تحملـــها إلى السلطة موجة هيـــاج فلاحـــي أولي تقلـــب الســـلالة الســـابقة قـــد عـــدت نفســـها ملزمة بتحقيق ظـــاهر إصـــلاح زراعـــي علـــى الأقـــل. وســـوف تتطـــور الشـــيوعية الصينية، ولاســـيما في الثلاثينـــات مـــن القـــرن العشـــرين، ومـــن جديـــد حـــوالي ١٩٥٥-١٩٦٠ مـــع الكومونـــات الشـــعبية، فـــوق هـــذه الخلفيـــة مـــن المســـاواة الفلاحيـــة.

إلى أي حـــد أمكـــن لهذيـــن التيـــارين مـــن الاحتجـــاج المســـاواتي والطوبـــاوي أن يتبـــادلا الدعـــم ويتبـــادلا التأثـــير؟ لا شـــك في أن مصادرنـــا لا تفســـر، إلا بصورة اســـتثنائية جـــداً، إســـهام المتعلمـــين في الحركـــات الفلاحيـــة، مـــع وجـــه مثـــل شـــخص يدعـــى لي يـــان، مثـــلاً، وهـــو مثقـــف كـــان يكتـــب النـــداءات المســـاواتية للفلاحـــين الثـــائرين علـــى ســـلالة منـــغ في منتصـــف القـــرن الســـابع عشر. إلا أنه يجـــب أن نتذكـــر أن الوثـــائق التاريخيـــة الصينيـــة كلـــها مـــن أصـــل ســـلطوي , أنهـــا كـــانت، إذن، محمولـــة، بطبيعـــة الحـــال، علـــى الصمـــت عـــن المتعلمـــين الذيـــن كـــانوا يقفـــون ضـــد النظـــام القـــائم ويدعمـــون الحركـــات المتمـــردة.

ومهما كـــان هـــذان الاتجاهـــان مـــهمين في منظـــور الاســـتمرار الـــذي عرضنـــاه منـــذ قليـــل، فإنهمـــا لا يمثـــلان، مـــع ذلـــك، ســـوى سلســـلة حلقـــات منفـــردة ووجوه معزولة. و لم يكـــن للنظـــام الصيـــني القـــديم أن يعـــاني، قـــط، علـــى وجـــه الإجمال، مـــن كـــل هـــذه الاحتجاجـــات. إلا أنـــه أمكـــن، أيضـــاً، بيـــان إلى أي حد انطبع المجتمع الصيني التقليـــدي، في جملتـــه، هـــذه المـــرة، وليـــس، بعـــد، مـــن

خلال حالات هامشية واستثنائية، ببعض الاتجاهات الجماعية التي استطاعت، هي أيضاً، أن تشكل تربة صالحة لنمو الاشتراكية الحديثة. إن هذه الرؤية لشرق أقل من الغرب انطباعاً بالفردية قد طورت من جانب عدة مختصين بالشؤون الصينية، من جانب ج.جيرنيه، ل.فاندرميش، ب. فيتزجيرالد، وخاصة من جانب ج.نيدهام في مقال مدو سعى إلى أن يبين أن الصين الشيوعية ليست سوى "تحقيق سلسلة كاملة من التقاليد الجماعية التي تعود إلى الصين الكلاسيكية".

وبالفعل، فإن المناخ الجماعي للمجتمع الصيني الكلاسيكي يميل إلى دمج الفرد بالجماعة أكثر بكثير منه إلى معارضته بها كما في الغرب. فالإنسان جزء من أسرته، من نقابته، من عشيرته، من قريته. وتعارض كلمة غونغ (جماعي) ما هو "خاص" (سي) بالمعنى الاقتصادي للكلمة. ولكن كلمة "سي", وهذه واقعة ذات دلالة، تحمل، في الوقت نفسه، صبغة تحقيرية: فهي تدل على تملك "خاص" أي خفي، وبقصد الربح، وبصورة عامة، ما هو سري، غير شريف وغير مكشوف مقابل ما يجري بصورة جماعية وعامة، أي في وضح النهار وللمصلحة العامة (غونغ).

ولم يكن المجتمع الصيني الكلاسيكي يوفر تربة صالحة للإثراء الخاص، للفعاليات الربحية. وهذه الواقعة تعبر عن نفسها، أيضاً، في تسلسل القيم الاجتماعية، في نظام مراتب "الحالات" كما تحدده الأخلاق السياسية الكونفوشية: المتعلمون (شي) الذين يملكون المعرفة والسلطة معاً، ثم الفلاحون (نونغ) الذين يشكل عملهم أساس كل المجتمع، ثم الحرفيون (غونغ)، وفي أدنى السلم الاجتماعي، تماماً، يأتي "التجار الماكرون" (شانغ).

وأهمية تقاليد الإدارة العامة للاقتصاد وجه آخر لهذا للمناخ الجماعي في الصين القديمة. فهذه الإدارة لا تنصب على السدود والأقنية، فقط، بل، أيضاً، على الحديد والملح، وهما احتكاران للدولة منذ سلالة الهان. إنه،

كما يقول نيدهام، "تقليد إنتاج مؤمم" يمكن، دون شك، ربطه بـ "نمط الإنتاج الآسيوي". وكذلك، فإنه يوجد مجال دولتي كبير في الأرض، وملكية الأراضي الخاصة حتى لو وجدت، لم يكن لها، قط، الطابع المطلق واللامحدود الذي يعرفه القانون الروماني في الغرب. فهي معدلة، كما بين ف.شورمان، بأعراف مثل حقوق الأزواج وأعضاء الأسرة الآخرين وبحقوق الشفعة وحقوق الإقطاعة.

وقد لاحظ نغوين خاك فيين أن "الماركسية لم توقع، أبداً، البلبلة لدى المثقفين الكونفوشيين بتركيزها تأملات الإنسان على المسائل السياسية والاجتماعية ... فلم تكن المدرسة الكونفوشية تفعل خلاف ذلك. والماركسية لم تكن، قط، تصدم، بتعريفها الإنسان بكلية علاقاته الاجتماعية، المتعلمين الذين كانوا يرون أن الهدف الأسمى للإنسان هو أن يفي، بصورة صحيحة، بالتزاماته الاجتماعية. والإنسان الكونفوشي يتبنى، عندما ينتقل من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الاشتراكي، انضباطاً أخلاقياً جديداً، ولكنه لم يكن أبداً، في أعماقه، معادياً، كالمثقف البورجوازي الغربي، لمبدأ الانضباط الاجتماعي نفسه معتبراً إياه ضرورياً لنمو شخصيته".

ولكن ما يمكن الاعتراض به على كل هذه التحليلات "الاستمرارية" للصلة التاريخية بين الصين القديمة والاشتراكية الصينية هو أنها تستند إلى وقائع تسهم، في الواقع، في الدفاع عن النظام الصيني القديم وضروب اللامساواة الاجتماعية فيه. وهذا معنى التسلسل الذي يضمن الأرجحية السياسية والأخلاقية للمتعلمين على التجار. والتلاحم الاجتماعي المتضمن في التباين بين "غونغ" و"سي" يفيد الحكم القائم، السلطة "الطبيعية" للإمبراطور وهيئة كبار الموظفين الذين يحكمون باسمه. والأمر هو كذلك بالنسبة لتقليد الإدارة العامة للاقتصاد، وهو تقليد يوطد، هو أيضاً، سلطة الإمبراطور وكبار الموظفين. والمجتمع الكونفوشي التقليدي

قائم على التعارض بين السلطة والشعب، على خضوع الواحد للأخرى، على اللامساواة في الشرط التي يخلقها هذا الخضوع. وهو، بهذا المعنى، معاكس، بصورة مطلقة، للتقاليد المساواتية والطوباوية التي حللناها قبل قليل، وهذه الأخيرة تطورت ضد هذا التقليد.

في البلدان البوذية

لم تقتصر الرسولية البوذية على التأثير في الحركات الفلاحية الصينية. فبصورة أعم، فإن البوذية، في صورتها الجنوبية، صورة بوذية تيراوادا، أو، العربة الصغيرة، (هينايانا)، تقع في تقليد غني مساواتي وطوباوي أخذ مكانه في بلدان جنوب شرق آسيا: بورما، خاصة وسيريلانكا ولاوس وتايلاند وكمبوديا. وحتى في عام ١٩٥٧، كان حزب ذو اتجاه عمالي تأسس في بانكوك يحمل اسم "سيري آريا ميتايا"، وهو اسم يذكر بالعصر الذهبي الذي يجب أن يعقب عودة بوذا ميترايا إلى التقمص. وفي عام ١٩٣٢، وضعت خطة التحديث السياسي والاقتصادي الكبيرة لتايلاند التي اقترحها بريدي تحت علامة هذه الطوباوية أيضاً.

إن القانون الأخلاقي والاجتماعي للبوذية يلح كثيراً على الأخوة بين الكائنات البشرية. وفي هذا المثل الأعلى لمجتمع متناغم، ليس للمصلحة الخاصة والسعي وراء الكسب مكان إن لم يكن ذلك من أجل تمويل المنشآت التقوية. وسوف يشكو المستعمرون الإنكليز، بمرارة، من ازدراء البورميين البوذي هذا للأعمال والربح، من موقفهم "غير المحب للأعمال" (كما جاء في تقرير الرقابة لعام ١٩٠١).

وتقوم الوظيفة الملكية، في التصور البوذي الكلاسيكي، على تقليد الصالح المشترك هذا، كما يقول المختصون الإنكليز بالبوذية. وتنقل الحوليات، مثلاً، عن دهاماراجا، وهو ملك تايلاندي من القرن الرابع عشر أن:

"تقواه ومحبته كانتا دون حدود كماء المحيط. كان يحب الشعب كأبنائه.

واعتـاد أن يغفـر للمجرمـين ويمنحـهم إمكانيـة التعويـض عـن جرائمـهم ويبعث بهم إلى بيوتهـم. ولم يكـن هنـاك، في ذلـك العـهد، عبيـد في البـلاد. فقد كـان كـل النـاس أحـراراً وسـعداء. وانتشـرت سمعتـه بـين كـل الأمـم وهرع الناس من كل صوب ليعيشـوا بسـلام تحـت سـلطته الكريمـة[1]".

وينقل، من قبل، أن البوذا قـد شـرح، في أحـد أحاديثـه، أنـه ليـس بـالضرائب ولا بـاللجوء إلى القـوة يمكـن مـداواة الشـقاوة والاضطرابـات الاجتماعيـة، "فالفقر وانعـدام العمـل همـا جـذر مصـائب المجتمـع". فيجـب تقـديم بـذار للفلاحـين ورؤوس أمـوال للتجـار وأجـر صحيـح للموظفـين، "وفي هـذا الجـو مـن الفعاليـة الخلاّقـة والرضـا، يسـتطيع المواطنـون مـن أن يربـوا أبنائـهم في الرخـاء والسـعادة وأن يجعلـوا منـهم رجـالاً متحرريـن مـن الحاجـة والخـوف[2]".

والأصيل في هـذه الرؤيـة البوذيـة لمجتمـع عـادل ومزدهـر هـو كونهـا شـرطاً مسـبقاً للتقـدم الأخلاقـي والروحـي، للدخـول في حالـة النيرفانـا. فـهي ضرورية للتـأمل. ولهـذا، فضـلاً عـن ذلـك، يجـب في مرحلـة أخـرى، علـى الملـك والشـعب أن يفيـا، علـى الأقـل، بمعيشـة الرهبـان. إن هـذه الفكـرة، فكرة العدالة الاجتماعيـة كشـرط للتقـدم الروحـي سـوف تلقـى مـن جديـد، في العصـر الحديـث، في نشـيد حـزب التـاكين الثـوري، أول نـواة للمثقفـين البورميين الذيـن انضمـوا إلى الاشـتراكية حـوالي ١٩٣٥، ومـرة أخـرى، عـام ١٩٤٨، في مقدمـة قـانون حـول تـأميم الأراضـي. وسـوف يطلـق أوائـل الماركسـيين البورميـين اسـم لوكانيـا (نيرفانـا محققـة في هـذا العـالم) علـى مجتمع العدالة، المجتمـع بـلا طبقـات. وسـوف يحيّـى سـتالين، في نـص بورمـي لعام ١٩٣٠، بوصفـه بـاني، اللوكانيـا.

١- وردت لدى أ.سركيسفانز: الخلفية البوذية للثورة البورمية، ص ٤٧.

٢- د.د كوزامبي: مدخل إلى دراسة التاريخ الهندي، بومباي ١٩٥٦، ص ١٦٠.

ويتغذى مثل العدالة الاجتماعية الأعلى البوذي هذا، أيضاً، بتقاليد أسطورية من الماضي وبفكرة عصر ذهبي بدائي كانت كل الخيرات، فيه، دون حدود، تحت تصرف إنسانية معفية من العمل وتعيش في المساواة. وفي حالة الوفرة الطبيعية هذه، كان الرز ينمو من تلقاء ذاته.

"قبل هذا الزمان، كنا نمتاز في كل شيء بفضل حالتنا الذهنية. كنا مفعمين فرحاً قبل أن تزول هذه الأشياء. كانت الأجساد البشرية تبرق كالخميرة. كانت الأرض الرقيقة والطيبة تستهلك حتى نضوبها. وهذه الأغذية زالت عندما لم يعد الإنسان يستحقها[1]".

إن هذه الحالة، حالة الديمقراطية البدائية، الحياة المشتركة، جهل الحاجات، بقيت حية في المجتمع البوذي على شكل جماعات رهبانية، وهي تخلد الماضي وتعلن عن المستقبل. وهذه الواقعة هامة لأنها تفسر كون الحركات اليسارية في البلدان البوذية لم تعرف، أبداً المرحلة المناهضة للكهنوت، بل منحت، على العكس من ذلك، من التقليد الرهباني. وهكذا، فإن المصطلح الحديث للدلالة على الإضراب، في اللغة البورمية، ليس سوى، التعبير القديم الذي يدل على حركة رهبان يقلبون آنية الرز التي يأكلون منها (تابيت هموك) ويرفضون الصدقة كعلامة احتجاج ضد فعل لا أخلاقي من جانب المتصدق (الذي يحرم على هذا النحو، من إمكانية التعويض عن أخطائه).

والتوق إلى المجتمع الذي تغذيه البوذية لا يقع في الماضي، فقط، فعلاً، بل في المستقبل أيضاً. فينتظر مجيء المسيح البوذي، الميتريا أو الميتايا، وهو إعادة تجسد لبوذا، الذي سيأتي ليقيم نظاماً عالمياً من العدالة والحب، حالة وفرة مطلقة:

"الحلي تغطي الأرض، وهي في وفرة الحجارة. ويقول الناس أن البشر، في

١–مقدمة للصيغة البورمية من قوانين مانو، وردت لدى أ. سركيسفانز،مرجع سابق ص ١٠

الأزمنة القديمة، كانوا يضرون ببعضهم ويلقي بعضهم بعضاً في السجون ويكذبون على بعضهم ويسرقون بعضهم بعضاً ... والآن، لا أحد يراقب حلاه، فالناس لا يحسون برغبة فيها ويزدروها[1]".

فهذا الازدهار الطوباوي، هذه الوفرة، هو إذن، ترياق ضد الشهوات المادية لدى البشر. فمع مجيء الميتريا، سوف يتم تجاوز التعلق البشري بالثروة، بسيرورة امتلاء.

ولكن الميتريا نفسه سوف يسبق من جانب عاهل عدالة، الكاكافاتي (ستكيامين بالبورمية)، إمبراطور عالمي سوف يفتح العالم دون عنف. وسوف يتخلى عن وضعه المتميز وثروته، يغذي الفقراء والمحرومين ويتوه، هو نفسه، دون مأوى. وسوف تنحل الدولة والمجتمع السياسي إلى جماعة فوق الدولة ذات أسلوب رهباني مع تشارك في الخيرات. ولن يعود أحد، في هذه الجماعة العالمية المثالية، يتكلم سوى بلغة واحدة. وسوف يتعاين العالم مع جزيرة أوتاراكو الطوباوية التي يكون سكانها "متساوين في كل الأشياء". وسوف يجري تجاوز الانقسامات إلى الملكية الخاصة على اعتبار أن الرز سينمو للجميع دون عمل، لمصلحة إنسانية موحدة تحت سلطة الكاكافاتي المثالية. وسوف تغطي "أشجار استجابة للأمنيات (باوبيتابن) ذات أغصان تتدلى منها الملابس والحلي كل الحاجات المادية لكل البشر من سكان الجزيرة. وتمد الشجرة غصونها عندما يريد الشعب شيئاً ما ولا يحتاج أحد إلى العمل".

إن هذه الأحلام الطوباوية والمساواتية كانت راسخة في أذهان الفلاحين البورميين. ومجيء الستكيامين (الشكل البوذي للكاكافاتي) هو الذي ثاروا باسمه ضد السيطرة الإنكليزية في أعوام ١٨٣٩ أو ١٨٥٥ أو

١-المرجع السابق، ص ٩٠.

١٨٦٠ أو ١٨٨٦-١٨٨٧ و١٩٣٢، وخاصة عام ١٩٣٩. ففي هذا التاريخ قاد عرّاف قرية سايا سان عامية هامة في بورما السفلى التي مست، فيها، الأزمة الاقتصادية العالمية زراعة الرز مساً قاسياً. وقد أعلن أنه الستكيامين شخصياً.

وقد اهتم أوائل المثقفين البورميين ذوي الاتجاه الاشتراكي، من جهتهم،كثيراً، بمسألة "الاستمرار" بين الاشتراكية والبوذية، وسعوا، كالصينيين قبلهم بثلث قرن، إلى إعطاء الاشتراكية شرعية عن طريق تقاليد الشرق الطوباوية والمساواتية. وقد سعت جماعة "تاكين" القومية، وخاصة الشاعر تاكين كوداو همين (المولود حوالي ١٨٧٥) إلى دمج هذه التقاليد في رؤية اشتراكية للتاريخ: فمع ضروب تقدم الجشع والكراهية، تزايدت البشرية ابتعاداً عن حالة الطبيعة والازدهار الطبيعية، وتشكلت أكثر أشكال هذه الشراهة نمواً من جانب الرأسمالية التي يلي إلغاؤها طموحات البوذية الدينية. وقد كتب تاكينو وتاكين باسو،بدورهما، في هذا الاتجاه. وعندما أصبح نو وباسو في السلطة في بورما، في الخمسينات، لم توضع اشتراكيتهما المعتدلة تحت شعار "حالة الرخاء" العمالي الذي كان، مع ذلك، قريباً جداً منهما،بل تحت شعار البيداوتا البوذي، شعار حالة الوفرة.

في اليابان

لمدارس الفلسفة الصينية والبوذية مكان هام في التقليد السياسي – الديني الياباني. ومع ذلك،فلا يبدو هذا الأخير غنياً في الرؤى المساواتية والطوباوية غنى التقليد الصيني أو تقليد بلدان "العربة الصغيرة" في جنوب شرق آسيا. ولا شك في أن مدلولات شريعة كونفوشيوس المساواتية، مثل " الحقل ذي الخانات التسع " (جنغسيان) و"التسوية" (بنغجن)، كانت معروفة في اليابان. ولكنها كانت تستخدم لترتيب النظام القائم

وحسن تشغيله أكثر منها لمهاجمة هذا الأخير. وعلى هذا النحو، تبنت الملكية، في القرنين الثامن والتاسع، الجنفسيان، واسمه باليابانية كوبونون (الحقل المقسّم إلى تسعة)، كتدبير ضريبي خالص. وكذلك، ففي عهد التوكوغاوا (من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر)، تحدث السادة الإقطاعيون، عدة مرات، عن الميكين (التسوية)، ولكن ذلك، فقط، كان للحد من قوة التجار وترسيخ نظامهم الضرائبي الخاص بصورة أشد كفاية.

إن احتجاج المتعلمين الكونفوشيين الطوباوي الذي قدمت الصين أمثلة عديدة عنه عبر القرون، قد أصبح، في السياق الياباني، مجرد إصلاحية. وقد خلف الساموراي كومازاوا بانزان (١٦١٩-١٦٩١)، وزير مقاطعة أوكاياما، كتاباً حول مسألة الغنى. ولكن ذلك كان في منظور الثراء العام، وليس في منظور إعادة توزيع لمصلحة الفقراء، (إذا كان سيد ولاية ما غنياً، فإن كل شعبه سيكون سعيداً ....) فالأمر يدور، إذن، حول زيادة إنتاج الرز ورفع مستوى الفعالية الاقتصادية بصورة عامة. ويلح إصلاحي آخر، نيتوميا سانتوكو (١٧٨٧-١٨٥٦)، على ضرورة المساعدة المتبادلة داخل الجماعات الفلاحية. ولكن كل ذلك مبهم جداً، بعيد جداً عن الفهم وتحت مستوى النبرات الاجتماعية القوية لمعاصريها الصينيين، هوانغ زونغكسي أو لي روزن، بكثير.

والحركات الفلاحية اليابانية في القرون الوسطى، وما تزال غير معروفة جيداً، أقرب إلى نظيراتها الصينية من حيث أنها مدموغة، بصورة قوية، بالمساواتية الدينية. فقد كان نيشيرمي، مؤسس طائفة بوذية منشقة في القرن الثالث عشر، يعلن نهاية دارة بوذية (كاليا) ومجيء مسيح في شخصه بالذات وقيام نظام عدالة ووفرة اجتماعي في هذا العالم. وفي القرن الخامس عشر، كان لطائفة "الأرض النقية" البوذية، بدورها، طابع مساواتي قوي جداً، ونظم زعيمها، رينيو، مقاومة الفلاحين ضد سلطات

الولاية، فقد كانت "انتفاضات أناس عنيدين" أصبحوا سادة ولايات كاملة بفضل الاضطرابات السياسية احتفظوا بمحافظة كاغا خلال قرن تقريباً).

وهذا الفقر في التقاليد اليابانية في موضوع الفكر المساواتي والطوباوي (في الحالة الحاضرة لمعارفنا على الأقل) بكون أوائل الاشتراكيين اليابانيين لم يبدوا، مثل نظرائهم الصينيين، ساعين إلى منح أنفسهم "ضمانات" مستمدة من تاريخ اليابان نفسه. فقد كانوا يتطلعون، حصراً، إلى الغرب، بل إن عدداً كبيراً منهم كان قد اعتنق البروتستانتية (راجع الجزء الثاني).

في جنوب شرق آسيا

على الرغم من الطابع الجزئي لمعارفنا وانعدام الدراسات الإجمالية، فلا يبدو أن التقاليد المساواتية كانت غائبة، كلياً، عن بلدان الشرق الأقصى الأخرى.ففي فيتنام التي تغذت حياتها الثقافية بالتأثير الصيني، مثلاً، لم يكن المعلمون "المعارضون" نادرين، ولا كانت نادرة الحركات الفلاحية ضد الأغنياء والأقوياء. ويقع أهمها في نهاية القرن الثامن عشر وهذه الحركة هي ثورة التايزون الذين يروي مبشر إسباني أنهم "أخذوا يجتازون القرى معلنين للناس انهم لم يكونوا لصوصاً، بل مبعوثين من السماء وأنهم كانوا يريدون نشر العدالة وتحرير السكان من طغيان الملك وكبار الموظفين. وكانوا يبشرون بالمساواة في كل شيء. وكان رواد الاشتراكية الحديثة هؤلاء، وفاء منهم لعقيدتهم، يجردون كبار الموظفين والأغنياء من أملاكهم ليوزعوها على الفقراء".

وفي إندونيسيا، حيث كان المخزون الآسيوي أهم من الغلاف الإسلامي للمجتمع، كانت التقاليد الجماعية الفلاحية ممثلة الغولونغ-روجونغ أو "المشورة المتبادلة" من أجل التقرير في الأعمال الزراعية وشؤون المصلحة

العامة الأخرى. وحوالي ١٩٦٠، حاول سوكارنو أن يقيم هذه التقاليد الجماعية "الديمقراطية الموجهة" ذات الاتجاه الاشتراكي التي أراد إنشاءها والتي وضعت حداً لها، بصورة مفاجئة، قضية ٣٠ أيلول ١٩٦٥. وكان شعار الغولونغ-روحونغ يطبق على التعاون بين القوميين والشيوعيين والمسلمين اليساريين.

ويبدو أن التقاليد المساواتية والطوباوية كانت قليلة الشأن، إلى حد بعيد، في حالة الهند الكلاسيكية. فالبوذية التي ولدت في الهند لم تمد جذوراً متينة، فيها، و"هاجرت" في اتجاه أكثر بعداً في الشرق. ولم يكن المجتمع الآري، السلطوي والمحصور، بصورة قوية، في نظام الطوائف مناسباً لولادة أحلام مساواتية ورؤى طوباوية اغتنت بها، جداً، التقاليد الصينية والإسلامية والبوذية. أو أن النصوص الكبرى التي تستند إليها معرفتنا بالحضارة الهندية الكلاسيكية كانت، بالأحرى، إذا طرحنا المسألة بصورة أكثر تلوناً وحذراً، مشبعة إشباعاً قوياً بهذا التصلب الآري ولا تدع، قط، مكاناً لأحلام بمجتمع أفضل. وقد خيل إلى بعض المؤلفين الهنود أنهم يجدون في "الأرتاشاسترا"، هذا الكتاب الكلاسيكي في علم الشؤون العامة، رائداً لـ "اشتراكية الدولة". إلا أن الأمر يدور، في الواقع، حول كتاب تدريب على السلطة مشبع تماماً بـ "الكليانية ذات الأساس الاقتصادي" (لويس رينو). والنصوص الكلاسيكية الهندية بكماء، أيضاً، حول الحركات المساواتية الفلاحية التي أمكن أن تحدث، احتمالاً، في هذا العصر أو ذاك (في حين أن أصحاب الحوليات الصينية كانوا يرددون أصداءها على الرغم من ارتباطهم بنظام السلطة).

وربما كان ينبغي، أيضاً، من وجهة النظر هذه، معارضة الهند الدارافيدية بالهند الفيدية، على اعتبار أن الأولى ربما لم تكن منغلقة على الفكر المساواتي والطوباوي انغلاق الثانية، ولكننا أقل معرفة بها. فالتقليد السياسي-الديني التاميلي يتضمن، مثلاً، ذكرى عصر ذهبي (كريتايوغا)

غالباً ما استدعى ذكر أساطير العدالة والوفرة، فيه، شيوعيو جنوب الهند وسريلانكا حتى أيامنا هذه.

وما يمكن أن نذكره هنا، أيضاً، هو التقليد النسكي للسانيزان، وهم براهمانيون بلغوا الدرجة الرابعة والأخيرة من الكمال الروحي وانسحبوا من العالم مزدرين الثروات. ولكن الأمر لا يدور إلا حول رفض فردي يهجر المجتمع بدلاً من تغييره أو نقده على الأقل.

فالواقعة تبقى، إذن، أن الاشتراكيين الهنود الأوائل لم يملكوا "أسانيد" في وزن تلك التي كان يملكها نظراؤهم في الصين وبلاد الإسلام. وكانت استثنائية جداً حالة ذلك الواعظ الديني الإصلاحي، سوامي رامتيرت، (١٨٧٣-١٩٠٦)، الذي حاول أن يؤسس على الدين نقداً للمجتمع الاستعماري البورجوازي في زمانه. وكان يبشر في البنجاب بـ "اشتراكية فيدانتا" مؤكداً أن الفيدانتا والاشتراكية تلتقيان في رفض الملكية. ولكن الطابع الصنعي لهذه الخطوة "الاستمرارية" جلي عندما نعلم إلى أي حد خلت الفيدانتا وهذه المحاولة لتنظير الفكر الديني الفيدي، من كل شاغل اجتماعي.

في إيران

تجلت الاتجاهات العميقة إلى المساواتية والطوباوية التي يقدم، عليها، الشرق، أمثلة كثيرة تجلياً واضحاً، في القرنين الخامس والسادس، في إيران قبل الإسلامية التي كانت تحكمها سلالة الساسانيين.

فالمجتمع الساساني القائم، بقوة، على قاعدة أرستقراطية كانت تمارس، على نطاق واسع، تعدد الزوجات لدى الأغنياء والذي كانت الزرادشتية ديانة الدولة، فيه، اهتز، آنذاك بحركة مساواتية ونبوية هي حركة مزدك. وعقيدتها المشتقة من المانوية تلح على تفوق النور على الظلمات، على ضرورة تحرير للإنسان بفضل الاعتدال والتقشف والتغذية النباتية. ويجب

قتــل الفوضــى والكراهيــة. فينبغــي، إذن، إلغــاء اللامســـاواة بـــين البشـــر والسماح لهم بـــأن يلبـــوا حاجـــاقم بحريـــة. فيجـــب إشـــاعة الخـــيرات والنســـاء، وكذلك النار والمـــاء والمرعـــى.

"لقد خلق الإلـــه وســـائل العيـــش علـــى الأرض، بموجـــب الصيغـــة المزدكيـــة الـــتي يرويـــها التـــاريخ الساســـاني، مـــن أجـــل أن توزعـــها، بالتســـاوي، بـــين البشـــر بحيث لا يحصل أحد على ما هـــو أكـــثر مـــن الآخـــر. وبـــالفعل، فـــإن البشـــر قـــد استعملوا العنـــف، الواحـــد منـــهم ضـــد الآخـــر، إذ يريـــد كـــل واحـــد إشـــباع حاجاته على حســـاب أخيـــه. ولكننـــا نـــرى حالـــة الأشـــياء هـــذه وننـــتزع مـــن الأغنياء ترفهم لمصلحة الفقراء، ونعطـــي للمعوزيـــن النـــافل عـــن الأغنيـــاء.

فإذا كان لأحدهم نـــاقل مـــن الملكيـــة والنســـاء والعبيـــد والأثـــاث، نحـــن ننتزعـــه منه ونجعله مسوياً للآخرين بحيـــث لا يســـتطيع أحـــد أن يملـــك أكـــثر ممـــا يملكـــه آخـــر"[1]

إن الثورة الاجتماعيـــة الحقيقـــة الـــتي كـــانت تتضمنـــها أفكـــار مـــزدك كـــانت، بصـــورة غريبـــة جـــداً، مدعومـــة مـــن الملـــك الساســـاني، كـــواد الأول (الـــذي حكم بين ٤٨٨ و ٥٣١)،شخصياً. فقـــد بـــدا أنـــه، وقـــد اقتنـــع بأفكـــار مـــزدك الذي جعل منه وزيـــراً لـــه، قـــد ابـــرم، فعـــلاً، قوانـــين حـــول مشـــاعية النســـاء وتـــرك لعاميـــات مســـاواتية عنيفـــة جـــداً أن تنمـــو. وكـــان الثـــائرون يســـتولون علـــى القصـــور ويتقـــاسمون أراضـــي الكبـــار ونســـائهم. ولكـــن كـــــواد الأول تحول، تدريجيـــاً، عـــن أصدقائـــه القدامـــى الذيـــن ســـعوا، مـــن جانبـــهم ليحلـــوا محله ابنه البكـــر كـــوس (الـــذي كـــان مـــن حزبهـــم). وفي عـــام ٥٢٩، اســـتدرج المزدكيـــون إلى البـــلاط بذريعـــة منـــاظرة أيديولوجيـــة مـــع الكـــهنوت الزرادشـــتي

١- ورد لـــدى أ.كريستنســـن: عـــهد الملـــك كـــــواد الأول و الشـــيوعية المزدكيـــة، ص ٣١-٣٢.

وذبحوا جميعـــاً.

في بلدان الشـــرق الأوســـط الإســـلامية

ربما كان الإسلام الأولي أكـــثر إشـــباعاً مـــن المســيحية الأوليـــة بمنـــاخ ومســـاواتي جماعي مـــا جـــاء تعبـــيراً عـــن الأخـــوة الأيديولوجيـــة الـــتي كـــانت توحـــد بـــين أصحاب النبي الأوائل (أكـــثر ممـــا هـــو، كمـــا ظـــن لزمـــن طويـــل، تعبـــير عـــن التقاليد الجماهيريـــــة لبـــدو الصحـــراء لأن الحركـــة ســـرعان مـــا أخـــذت مكانهـــا لـــدى بســـطاء النـــاس في المـــدن). وكـــان النـــبي يـــهاجم الأغنيـــاء ومراكمـــــة الثروات. وقد ركز بعـــض المؤلفـــين علـــى هـــذا الوجـــه إلى حـــد جعلـــوا، معـــه، مـــن الإســـلام الأول حركـــة اجتماعيـــة في جوهرهـــا لا يرمـــي جـــهازها الديـــني إلا إلى تقويـــة القســـر الأخلاقـــي ضـــد الأغنيـــاء بالتـــهديد بالحســـاب الأخـــير. فقد اقترح هـــ.غريم الـــذي نشـــر كتابـــه "حيـــاة محمـــد" عـــام ١٨٩٢، في عـــهد ضـــروب التقـــدم الكـــبرى للاشـــتراكية الديمقراطيـــة في ألمانيـــا اعتبـــار الإســـــلام "محاولـــة مـــن نمـــوذج اشـــتراكي لمعرضـــة ضـــروب النقـــص الدنيويـــة المفرطـــة". والأغنيـــاء هـــم طبقـــة الخطـــأة. وقـــد اســـتعار الأفكـــار نفســـــها مســـــتعرب ماركســـي مـــن بـــاكو، بنـــدلي الجـــوزي، في الســـنوات الأولى مـــــن النظـــام السوفياتي.فهو، أيضاً، يـــرى في النـــبي، بصـــورة أساســـية، مصلحـــاً اجتماعيـــاً.

لقـــد انتقـــد المختصـــون هـــذه الأفكـــار في هـــذا الشـــكل المبـــالغ في التبســـيط. فالإسلام الأول ظاهرة أعقـــد مـــن ذلـــك بكثـــير، ولكنـــها تملـــك، فعـــلاً، وجـــهاً مســـاواتياً يرمـــز إليـــه، مثـــلاً، أبـــو ذر الغفـــاري أحـــد أصحـــاب النـــبي. وقـــد أمكنـــت تســـميته "اشـــتراكياً قبـــل أوان الاشـــتراكية" (ل.غارديـــه). فقـــد تبـــنى موقفاً متقشفاً حيال الـــثروات وهـــاجم المســـتفيدين مـــن محيـــط الخليفـــة معاويـــة. ونسبت إليـــه عبـــارات يجـــب علـــى كـــل واحـــد، بموجبـــها، مثـــلاً، أن ينفـــق في سبيل الله أو في التصـــدق بكـــل القســـم مـــن ثروتـــه أو مداخيلـــه الـــذي يتجـــاوز حاجاتـــه بـــالضبط. وكـــان يذكـــر بـــين "أحـــب ثلاثـــة رجـــال إلى الله" مـــــن

يتصدق، سراً، على متسول انتهر في البداية، وبين "أبغض ثلاثة رجال إلى الله" الغني الغاشم. وقد نفي بعد وفاة النبي. وفي القرن العشرين دعاه الماركسيون والشيوعيون سلفاً لهم.

ويعد أبو ذر الغفاري الذي توفي عام ٦٥٢ أباً للصوفية الإسلامية التي كان لويس ماسينيون مشغوفاً بها شغفاً عظيماً. فازدراء الثروات هو عنصر من الصوفية التي كان أحد ممثليها البارزين، في بداية القرن الخامس عشر، الفقيه العثماني الكبير بدر الدين (١٣٥٨-١٤١٦). فقد تخلى بدر الدين عن حياة وظيفية براقة ليبشر بمشاعية الخيرات وينضم إلى جماهير فقراء الناس. بل، لقد توصل إلى التعاون مع قائدين لعامية فلاحية، مصطفى وتورلاك، أصبح "قائدها الأيديولوجي" (موسوعة الإسلام). وقد شنق بعد هزيمة الانتفاضة وبقي شعبياً جداً في تركيا. وكان ناظم حكمت، أحد مؤسسي الشيوعية في هذا البلد، يرى، فيه، أباً للاشتراكية وكرس له ملحمة شعرية:

كان البشر قد فتحوا هذه الأرض
دون جدران ولا حدود، كمائدة أخوة ...
الآلاف العشرة أعطوا ثمانية آلافهم ليمكن
وهم يغنون في جوقة
أن يسحبوا، جميعهم، معاً، شباكهم من الماء
ويشتغلوا الحديد كالدانتيلا
يحرثون الأرض معاً
يأكلون، جميعهم، معاً، التين الممتلئ عسلاً
يكونون معاً في كل شيء ومكان
ما عدا على خد الحبيبة[1]

١- ناظم حكمت، مختارات شعرية، باريس ١٩٥١، ص ٥٤. الملاحظة الأخيرة

إن كل القرون الوسطى الإسلامية مزروعة بانتفاضات فلاحية وليست عامية بوركلودج مصطفى وتورلاك سوى مثال بين أمثلة أخرى كثيرة. وهذه الحركات تبدي طابعاً مساواتياً بارزاً جداً. وكان خصومها يتهمونها بأنها لا تنادي بمشاعية الأرض، فقط، بل، أيضاً، بمشاعية النساء. والواقع أنها كانت معادية، خاصة، لتعدد الزوجات واستيلاء الأغنياء والأقوياء على النساء. وهذه الحركات المساواتية عديدة، بشكل خاص، في إيران. وهذه هي الحال مع عامية حارث بن سريج في خراسان في القرن الثامن. وفي المنطقة نفسها اندلعت انتفاضة أبي مسلم التي رفعت، ضد الأمويين، راية العباسيين السوداء وحملت إلى الحكم هذه السلالة الجديدة عام ٧٥٠. فقد دعم الفلاحون دعماً واسعاً الحركة العباسية التي أسهمت، فيها، الأرستقراطية أيضاً. واهتزت إيران، من جديد، بانتفاضة بابك (الخرمي) ومزيار التي وزعت أراضي الملاكين العقاريين الأغنياء وشتت حريمهم. والتسلسل واضح من الثورة المزدكية، في القرن الخامس، إلى أبي مسلم وبابك، ومزيار ويعبر عن توق الفلاحين الإيرانيين إلى مجتمع عادل.

وأشهر من ذلك، أيضاً، هي الحركة الجماعية الكبرى للقرامطة التي يسميها ماسينيون: "الشيوعية المساواتية" وقد بدأ زعيمها حمدان قرمط التبشير، في البلاد العربية حوالي نهاية القرن التاسع، بانتفاضة مساواتية امتدت، في بداية القرن العاشر، إلى اليمن وخراسان وسورية والبحرين. ونجحت، في هذه المنطقة الأخيرة بالمحافظة، خلال بعض الوقت، على دولة جماعية صغيرة كانت، فضلاً عن ذلك، في منطقة هامشية، بدوية.

رد على الاتهام الذي غالباً ما وجهه المؤرخون المسلمون ضد الحركات المساواتية الفلاحية في القرون الوسطى، أي ممارسة مشاعية النساء.

وكانت الخيرات، فيها، مشاعة بتوسع في مبدأ الزكاة الإسلامي التي هي من حق الجماعة. ويقول مؤرخ أن "كل واحد كان يعمل باجتهاد ومثابرة من أجل أن يستحق مرتبة متميزة بالخدمات التي كان يؤديها للجماعة".

وقد جاءت الحركة القرمطية بعد زمن قصير من حركة اجتماعية مساواتية أخرى، أكثر خصوصية، هي ثورة العبيد الزنج في مزارع حوض الفرات الأسفل، في فترة ٨٦٩-٨٨٣. ويبدو أنهم قد أسسوا دولة مساواتية عابرة في منطقة البصرة تتصف الوثائق حولها بالإبهام الشديد. وقد حياهم الماركسيون العرب بوصفهم رواداً، "سبارتاكيين مسلمين". والواقع أن الأمر كان يدور حول حركة موضعية جداً وخاصة لأن زراعة الأملاك الكبرى من قبل يد عاملة مستعبدة لم تكن شائعة في الإسلام القروسطي، و لم تستمر، في هذه المنطقة، بعد ثورة الزنج (الذين كانوا سوداً أتي بهم من أفريقيا).

والمظهر الألفي هو الأوضح في حركات فلاحية أخرى في العالم الإسلامي. فهذه الحركات تؤمن بالمهدي المحرر أو، بالأحرى، الذي يعيد الأمور إلى نصابها والذي سيأتي ليعيد روح الإسلام الأول ويطرد الحكام الفاسدين والمغتنين. فالمهدي، المطبوع على هذا النحو، بازدواج أساسي بين الماضي والمستقبل سيأتي ليقيم عالم عدالة وإنصاف ويضمن لكل المسلمين ازدهاراً لا مثيل له. "فالأرض ستعطي كل ثمارها، والسماوات ستصب أمطارها، وسوف يداس المال، في ذلك اليوم، بالأقدام ولن يعود له حساب"(١) . إن هذا التقليد الألفي المهدوي بقي موجوداً طيلة تاريخ الإسلام، منذ إسماعيليي سورية ("جماعة الحشاشين") حتى الحركات

١-ورد في موسوعة الإسلام، مادة "المهدي"

الحديثة في السودان وغيرها. وقد طبعت بطابعها، أيضاً، طرق الدراويش، مثل البكشتية، على شكل امتداح للفقر (سوف يداس المال بالأقدام ولن يعود له حساب ...).

و قد كان للحركة القرمطية وجوه فلسفية ودينية، وليست اجتماعية فقط. وماسينيون يربطها بالجوسية الأفلاطونية الحديثة. ولكن لا يبدو أن العناصر السياسية في التقليد الأفلاطوني قد شغلت سوى مكان محدود جداً في الفكر القروسطي الإسلامي. والممثل المشهور الوحيد لها هو الفارابي، وأصله من تركستان وتوفي في دمشق حوالي ٩٥٠. وعنوان أحد مؤلفاته الشهيرة هو"في آراء أهل المدينة الفاضلة". وهو ينتقد، فيه، ضمن التقليد الأفلاطوني الخالص، سلسلة من الأنظمة السياسية: الأوليغارشيات، مدن المتعة، الديمقراطيات إلخ ... وهو يعارض المدن المنحلة لأنها جاهلة، بـ "المدينة الفاضلة" وأصالته تقوم على كونه يوسع رؤية أفلاطون من مدينة محددة إلى جماعة بشرية دون حدود، "أمة" يقودها أمير فيلسوف.

وتتجلى الحركات المساواتية والجماعية، في العالم الإسلامي الكلاسيكي، أيضاً، على صورة تجمعات أو جمعيات خاصة أو شبه خاصة بعضها بقي، فوق ذلك، حتى عتبة العالم الحديث: التجمعات الفلاحية (الجماعة) والنقابات (الصنف) بقسمها الفروسي على التضامن (الفتوة)، وجمعيات التضامن الأخوي (الأخوية).

والجماعة، كما استطاع دراستها جاك بيرك في مراكش، هي، في الوقت نفسه، جماعة ريفية والمجموعة التي تديرها (نوع من مجلس القدامى). وأصولها قديمة جداً وحافظت، خلال القرون، على تضامن عرفي قوي جداً حتى عندما تكون أراضي الزراعة موضع تملك فردي، وهذا ما يشير، من جديد، إلى الطابع النسبي، وليس اللامحدود، للملكية الخاصة في المجتمع المسلم.

وهذه التقاليد الجماعية هامة، أيضاً، في المدن على شكل نقابات مهنية أو أصناف. ولمح بعضهم، مثل لويس ماسينيون، إلى أنها ربما تكون قد تطورت على خط الثورة القرمطية، ولا سيما في مصر الفاطمية. وكان الحرفيون يعيشون حياة مشتركة ويشتركون في التواصي المتلقاة إلخ... وكانوا مرتبطين بقسم تأهيلي (الفتوة)، وهو علاقة تضامن فقراء الناس هؤلاء الذين نبذهم المجتمع المحترم وصنعوا لأنفسهم ميثاق الشرف الخاص بهم. ولمدلول الفتوة، فوق ذلك، امتدادات أعقد بكثير. فهو، أيضاً، قسم أخوة بين فتيان "يتشاركون ليعيشوا، بصورة مشتركة، أكثر ما يمكن من الرخاء في جو من التضامن والإخلاص المتبادل والرفاقية (مع الاشتراك في الخيرات)". و لكن الفتوة تستطيع، أيضاً، أن ترسخ وحدة حركات "الحفاة" (العيارين) الذين يوقدون نيران ثورات المدن في فترات تراخي السلطة. فصغار الناس هؤلاء يتعرضون للأغنياء، "وهو نوع أولي من الاسترداد الطبقي لا ينصب عليه أي لوم". وتلك هي الحال، مثلاً، في بغداد، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. و لم يجر الانتقال إلى مدلول التضامن داخل رابطة مهنية إلا بعد ذلك بكثير.

وقد كانت الجماعات (الأخويات) المشاهدة في آسيا الصغرى حوالي القرنين الثالث عشر والرابع عشر والتي لفتت، مثلاً، انتباه الرحالة العربي الكبير ابن بطوطة تجمع، أيضاً، بين صغار الناس في المهن المدينية. وكان أعضاء هذه الروابط يجتمعون لدى رئيسهم كل مساء، وكانوا يأتون بأرباحهم اليومية للوفاء بنفقات الرابطة وتكاليف الوجبات المشتركة. ولكنها لعبت، أيضاً، دوراً سياسياً وأسهمت في الحركات ضد السلالات اللاشعبية.

لم يدر الأمر، حتى الآن، إلا حول اتجاهات هامشية وأطياف معزولة: القرامطة وبدر الدين والغفاري والفارابي والمهدية. ولكن بعض المؤلفين استطاعوا أن يدعوا أن التقاليد الطوباوية المساواتية والجماعية طبعت

بطابعها، بصورة أوسع، كل المجتمع الإسلامي الكلاسيكي. وهذا هو، خاصة، شعور ماسينيون ولاوست وغارديه.

إن هؤلاء المؤلفين يركزون على الطابع المساواتي والجماعي للأمة، أي لجماعة المسلمين. وقد تكون "المدينة" الإسلامية، بالمعنى المثالي للكلمة، مجتمعاً قائماً على إجماع كل المؤمنين. ويظهر مدلول "الأمة" كعامل توحيد للمدن الدنيوية. وكان هذا الطابع الجماعي يعبر عن نفسه، أيضاً، في التصور الإسلامي للملكية– على الصعيد النظري طبعاً. فالسنة تقول أنه، حسب مشيئة الله، "لا يمكن أن يملك الأرض إلا الذي يشتغلها بنفسه، إلا الذي يزرعها شخصياً". وهذا يعني أن الملكية ليست حقاً غير محدود، بل هي مشروطة بالتثمير. فمن حيث المبدأ، "ليس للمسلم حرية استعمال أملاكه، بل هو مسؤول عنها أمام الجماعة" (ل.غارديه). والأمر يدور حول أخلاقية اقتصادية "جماعية ومساواتية" (هـ.لاوست). وهذا الطابع الجماعي يعبر عن نفسه في مؤسسة الزكاة التي يدفعها الجميع بهدف التضامن والتي تكون وظيفتها النظرية محو اللامساواة في الثروة، جزئياً على الأقل. وكانت الدعوة المساواتية لحمدان قرمط تستند إلى مبدأ الزكاة لتندفع بها إلى الاشتراك الكامل في الخيرات.

وربما كان هذا الطابع المحدود والاجتماعي للملكية يعبر عن نفسه في مؤسسة "الوقف"، أي الأملاك الموقوفة كمنشأة ذات نفع عام: المستشفيات، جر المياه، المجارير، الحمامات، المدافن، المدارس والأعمال الخيرية المتنوعة. وقد تكون مؤسسة "الوقف" التعبير عن "روح تعاون وتنازل عن التملك الشخصي تحت ملك الله السامي" (ل.غارديه).

وهناك مدلول إسلامي آخر، مدلول الربا، ذكر، أيضاً، لدعم هذه الأطروحة، أطروحة الطابع الجماعي للأخلاق الإسلامية، إن لم يكن للمجتمع الإسلامي الواقعي. فالنبي يقول إن الربا خطيئة خطيرة جداً.

ولكن هل يجب أن نفهم من هذه الكلمة كل الفعالية التجارية والمالية، كما ظن بعضهم؟ الحقيقة هي أن معنى هذا المدلول أكثر ضيقاً بكثير. فالأمر يدور (موسوعة الإسلام) حول "كل فائدة مالية غير شرعية دون مقابل من خدمات مؤداة"، حول كل ربح مفرط وعن طريق الاقتراض بالفائدة مثلاً.

وفي المعنى نفسه، غالباً ما ذكرت أحاديث نبوية من نوع "الهواء والماء والكلأ تخص الجميع" و"من أحيى أرضاً أصبح مالكاً لها" و"الناس سواسية، بينهم، كأسنان المشط".

ما حقيقة الأمر؟ لا شك في أن المجتمع الإسلامي الكلاسيكي مساواتي، فعلاً، من حيث الحق. ولكن هل هو مجتمع عادل؟ في الواقع، فإن تعاليمه محدودة جداً: منع الإقراض بالفائدة، مساواة الجميع أمام القانون، التعاون من جانب الميسورين لصالح الأفقر. وضروب اللامساواة في الثروات والفعاليات الربحية تعد طبيعية. أما بالنسبة إلى "الممارسة الاقتصادية للعالم الإسلامي القروسطي"، كما بين مكسيم رودنسون، فهي، في حد ذاتها، تحت مستوى هذا المثل الأعلى للعدالة الاجتماعية بكثير. فقد ازدهر الربا، وقام ازدهار العالم الإسلامي على التجارة البحرية والقوافل والسعي وراء الربح.

ويبدو أنه يجب أن نتحدث عن اتجاهات مساواتية وطوباوية وجماعية داخل المجتمع الإسلامي أكثر من الحديث عن اتجاهات مميزة لهذا المجتمع في جماعته.

خاتمة:

هل تقوم التقاليد المساواتية والطوباوية، في الشرق، إذن، على الصفات الإجمالية للمجتمعات الشرقية، كما ظن بعض المختصين في الشؤون الصينية والمختصين بالإسلاميات؟ أم هل هي قائمة، على العكس من

ذلــك، علــى حركــات احتجــاج مســاواتي ضــد النظــام القــائم، علــى طموحات مبهمة إلى مجتمعــات أكــثر عــدلاً؟إن حالــة الإســلام وحالــة الصــين همــا الحالتــان اللتــان كــانت المناقشــة، فيــهما، الأكــثر مــدى، وذلــك، دون شك، لأن هاتين الحالتين همــا اللتــان تطــرح، فيــهما، المســألة، بــالحد الأقصــى من الوضوح. ويبــدو لنــا، في الوضــع الحــالي للمســألة، أنــه يجــب، بــالأحرى، التوقــف عنــد الاســتنتاج الثــاني. إن "المنحــدر الآخــر" لتــاريخ الشــرق هــو الذي يجب البحــث، فيــه، عــن الســوابق البعيــدة المحتملــة للاشــتراكية الحديثــة في الشرق. فــأحلام المثقفــين وهــذه الثــورات الفلاحيــة تطــورت ضــد الوضــع القائم وليس في ظلــه.

ويبــدو، حقــاً، فضــلاً عــن ذلــك، أن حركــات الاحتجــاج المســاواتية والجماعية هذه أكثر حيــاة، بكثــير، في الشــرق الوســط (بمــا فيــه إيــران قبــل الإسلامية) وفي العالم الصيــني منــها في الهنــد واليابــان، بــل وفي بلــدان جنــوب شــرق آســيا (حيــث تغــذي البوذيــة الأمــل الطوبــاوي، الحلــم الطوبــاوي، ولكنها تغــذي، أيضــاً، الخضــوع والتنســك. وقــد كــانت حركــات العاميــات القائمة علــى انتظــار المتريــا أكــثر عــدداً وأقــوى ضــد الإنكلــيز منــها ضــد الملكية التقليديــة). ولكــن علــى المــؤرخ أن يقتصــر، مؤقتــاً، علــى تبــين هــذه التباينــات لا أن يفســرها. وأكــثر مــا يمكننــا هــو التســاؤل عمــا إذا لم تكــن هــذه التباينــات الــتي يبديــها الشــرق الكلاســيكي، في موضــوع التقــاليد المســاواتية والطوباوية، قــد أســهمت في إعطــاء الاشــتراكية الحديثــة، في هــذه البلــدان، وجــهاً مختلفــاً: أكــثر تجــذراً في المخــزون القومــي القــديم في الصــين وفيتنــام أوفي الشــرق الأوســط، أكــثر حداثــة، و "تغربــاً" في اليابــان أو الهنــد. إلا أنه يجــب، كمــا يبــدو، الإلحــاح، خاصــة، علــى الســمات المشــتركة بــين كل هذه الحركات، كــل هــذه التيــارات الفكريــة، كــل هــذه الأطيــاف غــير الخاضعة، كــل هــذه الأســاطير الــتي قدمنــا، حولهــا، كشــفاً موجــزاً. ويجــب الإلحاح، في البدء، علــى طابعــها المعــزول والمبعــثر. فــهي ليســت، كمــا رأينــا،

جزءاً لا يتجزأ من رؤية العالم والبنية الاجتماعية الإسلامية أو البوذية. وعلى العكس من ذلك، فكل شيء يجري كما لو كانت المطامح الاحتجاجية العميقة للجماهير الشعبية والمثقفين استطاعت، في بعض المناطق وبعض المناسبات، أن تعبر عن نفسها في وضح النهار من خلال مسام النظام الاجتماعي والأيديولوجي الرسمي.

ولا شك في أن هذه الطموحات الاحتجاجية كانت تعبر عن نفسها بتعبيرات دينية، وبالتالي بتعبيرات نوعية مرتبطة بالمخزون الديني الخاص لكل مجتمع مدروس. وكانت تستند، في الصين، إلى المدلولات الدينية القديمة كالداتونغ أو التيننغ، وإلى ذكريات الدعوة المانوية، في إيران، وإلى مبادئ الجماعة الأخوية التي أسسها النبي في الإسلام. وتنتظر، أحياناً، عودة المهدي، وفي أحيان أخرى عودة الميلافو والميتريا. ولكن هذا التمايز الديني يبدو ثانوياً بالقياس مع السمات المشتركة بين كل هذه الحركات، حركات الحلم الطوباوي والاحتجاج المساواتي، أي طابعها الفلاحي بصورة أساسية. فالقرية هي، قبل كل شيء، التي حفظت، فيها، الأحلام المساواتية والعادات الاجتماعية. والثورات الفلاحية هي التي تغذت بها، في إيران القروسطية كما في الصين الإمبراطورية، وحتى لدى فلاحي العصر الحديث البورميين. و طوباويات الازدهار والمساواة والوفرة، في الشرق، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بصور ريفية، بنظام حياة بقي قريباً جداً من اقتصاد معاشي طبيعي بفضل أعمال الحقل. وهذا الطابع الريفي يعبر عن نفسه، أيضاً، في الحنين إلى حالة تناغم بين الإنسان والطبيعة (حتى مع "الحيوانات المتوحشة" كما يقول الطاوي زوانغزي). ويقول نص بورمي: "كانت الأرض الرقيقة والطيبة المذاق تقدم نفسها كغذاء". أي أن الطبيعة لا تظهر ككيان معارض ومعاد، بل كإطار كوني يحقق، داخله، الإنسان ذاته ويتفتح بصورة متناغمة.

وهناك سمة مشتركة بين كل هذه الأحلام الطوباوية هي الإلهام الموحود

بين الماضي والمستقبل. وهذه هي الحال مع المهدية الإسلامية والعصر الذهبي البوذي والراتونغ الصيني. فهذه الطوباويات تقع، في الواقع، خارج الزمن، وهي تعبر عن تصور للعالم لا ينتظم في بعد الزمن وتكون فكرة التقدم غريبة عنه دائماً تقريباً. ويمكن، دون شك، أيضاً، ربط هذا الطابع بالمخزون الفلاحي القديم، بعودة راسخة للفصول وتقويم الأعمال الزراعية، وهي عودة راسخة تفرض تعاين الماضي والمستقبل.

وهذا الطابع الفلاحي يبدو أساسياً، ولكنه لا يستبعد شيئاً من انتشار التقاليد المساواتية والطوباوية لدى بسطاء الناس في المدن، وخاصة بين الحرفيين. وقد أشار إلى هذه الواقعة المختصون في الإسلام (الصنف، الأخويات)، وهناك أمثلة كثيرة عليها في الصين. فالصلات بين النقابات الحرفية والتيارات الطاوية معروفة جيداً. ولمخترعي التقنيات الحرفية مكانة هامة في البانتيون الطاوي.

فهذه التقاليد المساواتية والطوباوية للشرق تعني، إذن، "منطقة" تاريخية-جغرافية واسعة إلى حد بعيد: من إيران الساسانية، مع مزدك، إلى فيتنام القرن الثامن عشر، مع التامي-سون، من الصين القديمة إلى تركيا بدر الدين (القرن الخامس عشر)، من أصحاب محمد إلى بورما قبل الاستعمارية. فيبدو أن الشرق كله، ولو كان ذلك، دون شك، بدرجات متنوعة، قد عبر من جانب هذه الهزات الواردة من أعمق أعماق المجتمع والموجهة ضد مظالم النظام الاجتماعي.

و لم يكن يمكن لتقاليد الشرق المساواتية والطوباوية هذه أن تسمح بتأسيس الاشتراكية الحديثة في كل هذه البلدان، حقاً، لأن هذه الأخيرة محددة بصورة عميقة. وهي تستلزم طفرة تقنية-سوسيولوجية أساسية أكثر، أيضاً، مما تستلزم انقلاباً للقيم والأنظمة السياسية والأيديولوجية. وهذه الحركات الاحتجاجية القديمة، وهذه الأحلام الطوباوية كانت عاجزة عن تحقيق مثل هذه الطفرة. فقد استخدمت، في القرن العشرين،

من جانب اتجاهات سياسية متعارضة تماماً. ولكن أوائل الاشتراكيين الآسيويين اهتموا بها اهتماماً عظيماً. فقد كان يعنيهم كثيراً في آسيا المتحسسة جداً، آنذاك، بتأثيرات السيطرة الغربية، أن يبينوا أن الاشتراكية تستطيع، أيضاً، أن تدعي سوابق شرقية، وليس أصلاً غربياً فقط.

وفضلاً عن ذلك، فإن المقاربة نفسها جرت من جانب المستشرقين الأوروبيين في القرن التاسع عشر. فقد رأينا أن مبشراً إسبانياً وصف التاي-سون بأنهم "رواد الاشتراكية الحديثة". وكان المستعرب دوغوجه، في دراسته للقرامطة، عام ١٨٦٢، يطبق عليهم، فعلاً نعت "الشيوعيين". وكان المبشر الوستفالي أ.هـ.روتغر الذي نشر، عام ١٨٥٢، دراسة حول "الثالوث" يرى في هذه الطقوس المساواتية لتلك الجمعية السرية الصينية أداة للدعاية الشيوعية الدولية.

فتقاليد الشرق المساواتية والطوباوية هذه مرتبطة، إذن، بالاشتراكية الحديثة بصلة تاريخية حقيقية، حتى ولو كانت ضعيفة وغير مباشرة. وقد اكتسبت منها الاشتراكية الآسيوية المعاصرة وجهاً أصيلاً وديناميكياً خاصة، بدلاً من أن لا تكون سوى استعارة خالصة من الغرب (كما هي الحال مع المسيحية). وهذه التقاليد الشرقية تساعدنا، في الوقت نفسه، على فهم تعقيد الحركات القافية والاجتماعية للشرق الكلاسيكي بدلاً من أن نقتصر على صور مفرطة التخطيطية ما زلنا نحتفظ بها، غالباً، عن "الاستبدادية الشرقية".

الفصل الثاني

الأصول القديمة للاشتراكية

كلود موسيه

يمكن، قبلياً، أن يبدو إعطاء مكانة للعصور القديمة في تاريخ الاشتراكية أمراً مدهشاً. فالاشتراكية "ولدت"، فعلاً، في القرن التاسع عشر، في صلة مع نمو المجتمع الصناعي، والحديث عن الاشتراكية في العصور القديمة، كما فعل بعضهم، ليس مفارقة فقط، بل، أيضاً، خطأ تاريخي.

وبعد هذا، فإنه مما لا ينكر أن العصور القديمة، وخاصة العصور اليونانية القديمة، قدمت للمفكرين الاشتراكيين مخططات ونماذج لم يكن يمكن أن يصدف عنها، كلياً، رجال كونهم تعليم سادته "الكلاسيكيات". وكان يمكن ربط هذه المخططات بفكرتين سادتا الفكر السياسي اليوناني: فكرة المساواة التي كانت أحد أسس الديمقراطية القديمة والتي يمكن استعادتها في مجتمع قائم، بصورة أساسية، على ضروب اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية والحقوقية، من جهة، وفكرة الاستمتاع بالخيرات الواقع في مثل المدينة اليونانية العليا نفسه والذي كان يمكن أن يؤدي إلى إنضاج مجتمع "شيوعي" من جهة أخرى. وكانت هاتان الفكرتان تعبران عن ذاتهما في المفهومين اللذين يسودان الفكر السياسي اليوناني: مبدأ الإيزونوميا الذي يفترض مساواة كل أعضاء المدينة أمام القانون، ومبدأ الأونوميا الذي يستلزم التنظيم المتناغم للمجتمع المدني، وكان ينبغي، تاريخياً، أن ينتصر أول هذين المفهومين، في أثينا، مع إصلاحات كليستينوس، وأن ينتصر الثاني في سبارطة مع وضع الدستور الذي كان القدامى ينسبونه إلى المشرع الأسطوري ليكورغوس.

إلا أنه ينبغي أن نغفل عن كون الفكر اليوناني، حتى في الفترة الكلاسيكية، يبقى مرتبطاً بعالم عقلي مشبع، تماماً، بأساطير تعود إلى أبعد العصور. وصرف النظر عن ذلك يعني تزييف المنظورات وجهل وجه كامل من الفكر السياسي اليوناني، ومن الطوباوية خاصة. والأسطورة التي كان لها، من بين كل الأساطير، أعظم التأثير على القدامى هي أسطورة العصر الذهبي، وهي تسري، بين السطور، عبر كل تاريخ الفكر اليوناني وتغذي أحلام الذين يرفضون، لأسباب متنوعة، العالم الذي يعيشون فيه.

هذان هما المصدران اللذان كان يجب أن يستمد منهما المنظرون الذين صاغوا، منذ القرن الخامس ق.م، إنشاءات متفاوتة الطوباوية. ويجب، قبل أن نقارب دراسة هذه الإنشاءات نفسها، أن نحدد ما يكمن وراءها ويوضحها من النماذج التاريخية، من جهة، والأسطورة من جهة أخرى.

النماذج التاريخية: الأونوميا السبارطية والإيزونوميا الأثينية

لا يمكن أن نستعيد، ولو بإيجاز، جملة المسائل التي تطرحها ولادة المدينة اليونانية. فسوف نقتصر على أن نذكر بأن اليونانيين أقاموا على شبه الجزيرة التي تحمل اسمهم اعتباراً من الألف الثاني ق.م، وأنه قد نمت، بين القرنين الخامس عشر والثاني عشر ق.م، في اليونان، وخاصة في البيلوبونيز، حضارة مشرقة يذكر إطارها السياسي، "قصور" ميسينوس أو تيرينتوس أو بيلوس، بالشرق القديم أكثر مما تذكر بالمدن اليونانية، وأن هذه الحضارة انهارت، فجأة، في نهاية القرن الثاني عشر ق.م، وأن المدينة اليونانية لم تطف على السطح إلا بعد أربعة قرون. وخلال هذه القرون الأربعة، ضاع استعمال الكتابة، ولم يستخدم اليونانيون أداة خطية مستعارة من الفينيقيين، الكتابة الأبجدية، إلا في فجر القرن الثامن ق.م. إلا أن هذه القرون الأربعة المظلمة ذات أهمية خاصة في تاريخ

العالم اليوناني: فقد شهدت، فعلاً، تحقق ضروب عظيمة من التقدم التقني (مرتبطة، خاصة، بنمو تعدين الحديد) كانت لها نتائج اجتماعية وسياسية وثقافية كبيرة: تقدم الإنتاج، نمو المبادلات، تعديلات في تقنيات القتال أدت إلى أزمة داخل المجتمع الأرستقراطي المحارب الذي تعطينا القصائد الهوميرية صورة مثالية بعض الشيء عنه. ولدينا بعض الأدلة على هذه الأزمة: فالتوسع الاستعماري المحدد بما كان القدامى يسمونه الستينو كوريا، أي نقص الأرض، يعبر، بداهة، عن وجود اضطرابات في المدن اليونانية كانت بعض حكايات التأسيس صدى بعيداً لها. وفيما بعد، كان انفجار الطغيانات يعبر عن هذا التوعك نفسه، إذ ظهر الطاغية، وفي وقت واحد، كرئيس للهوبليت، أي لهؤلاء الرجال الذين أصبح القرار، في المعركة، يعود إليهم، وكرئيس للديموس، للشعب البسيط في الأرياف الذي كان يقدم الكتلة الكبرى من المقاتلين ولكن البنى الأرستقراطية للمجتمع تبقيه بعيداً عن السلطة.

إن معرفتنا حول تطورات الأزمة نفسها هذه ضئيلة إلى درجة كافية. إلا أن مدينتين كان يجب أن تلعبا الدور الراجح، في عالم الفترة الكلاسيكية اليوناني، أثينا وسبارطة، عرفتا كيفية إيجاد حلول كان يجب أن تضمن لهما شيئاً من التوازن. وهذه الحلول هي التي كان يجب أن تغذي، فيما بعد، تفكير المنظرين وخيالهم. ومن أجل ذلك، يهمنا تحليلها بإيجاز.

سبارطة: انتصار الأونوميا

المسألة السبارطية هي أحد اشق المسائل التي يجب على مؤرخ العصور الكلاسيكية أن يواجهها، ونحن لا ندعي حلها، هنا، في بضع صفحات. والصعوبة تأتينا، فعلاً، من كون النظام السبارطي قد عد، وهو ما لا يكاد أن يولد، نموذجاً واستولت عليه، لهذا السبب، الأسطورة. ومن هنا صعوبة التمييز بين الصحيح والخطأ في الأوصاف العديدة للمجتمع

السبارطي الـتي تركـها لنـا القدامـى. وفي الواقـع يمكـن أن نحتفـظ ببديـهيتين: كون سبارطة، حـتى نهايـة القـرن السـابع ق.م، علـى الأقـل، قـد عرفـت، في تطورها التـاريخي، أزمـات مماثلـة لتلـك الـتي كـانت تجتازهـا المـدن اليونانيـة الأخرى، مـن جهـة أولى. ولكنـها عرفـت، مـن جهـة ثانيـة، حلـها بتبنيـها حلاً أصيـلاً يفسـر الفتنـة الـتي مارسـتها علـى الأذهـان، في اليونـان نفسـها، وهـي فتنـة بقيـت حـتى عندمـا اهـتز النظـام السـبارطي، بعـد حـرب البيلوبونـيز، اهـتزازاً جديـاً. وكـان السـبارطيون يقولـون عـن أنفسـهم أنهـم "دوريون"، ومـن الشـائع إرجـاع أصـل الدولـة السـبارطية إلى وصـول آخـر الغزاة اليونانيين إلى شـبه الجزيـرة. وقـد كـان القسـم الجنـوبي مـن البيلوبونـيز أحد مراكـز الحضـارة الميسـينية الـتي كـان مركزهـا الحيـوي في موقـع أبعـد شمالاً، في أرغوليد. ولكـن هـذه الأخـيرة كـانت قـد زالـت، كمـا زال غيرهـا خـلال القـرن الثـاني عشـر ق.م، وهـذه هـي، أيضـاً، البرهـة الـتي كـان "الدوريـون" قـد ظـهروا، عندهـا، في البيلوبونـيز. وليـس مـن المسـتحيل أن يكونوا قـد تمثلـوا قسـماً مـن شـاغلي الأرض البدائيـين، اليونـانيين ومـا قبـل الهيلينيين. ولكـن التقليـد كـان يريـد أنهـم، منـذ الأصـل، أبقـوا معظمـهم في حالة تبعية ربما كانت أصـل الهيلوسـية. ومـهما يكـن مـن أمـر، فـإن سـبارطة لم تتأخر عـن أن تصبـح المركـز السياسـي للدولـة اللاسـيدمونية وعـن القيـام بغـزو كـل القسـم الجنـوبي مـن البيليبونـيز، ولا سـيما سـهل ميسـينا الغـني الذي كان يمتـد غـرب لاكونيـا. وغـداة أول هـذه الحمـلات ضـد الميسـينيين والتي كـانت حملـة قاسـية وطويلـة علـى نحـو خـاص هـي الـتي اندلعـت، عندهـا، في المدينـة، اضطرابـات أدت إلى رحيـل جماعـة مـن السـبارطيين نحـو جنـوب إيطاليـا وتأسـيس تارنتـة. والتقـاليد متناقضـة حـول طبيعـة الاضطرابات ومنشأ المعمريـن، وليـس علينـا أن نتحـدث عنـها هنـا. والشـيء الأساسـي يبقـى أن سـبارطة كـانت، في البرهـة الـتي بـدأ، فيـها، الاسـتعمار اليوناني (منتصـف القـرن الثـامن ق.م)، إحـدى المـدن الـتي شـاركت في هـذا

التوسع المتوسطي. وكانت حرب ميسينا الأولى قد سمحت للسبارطيين بأن يصبحوا سادة منطقة غنية جدا بالحبوب. ولكن سيطرقم لن تلبث أن توضع موضع مساءلة من جانب الميسينيين، وقد اقتضى الأمر حربا طويلة لإخضاعهم. ويجب أن تكون حرب ميسينا الثانية هذه قد جرت في بداية القرن السابع ق.م، وقد أسعفنا الحظ بامتلاك مقاطع من كتاب شاهد لهذه الحرب، الشاعر تيرتيوس. ويتبين لنا، من خلال هذا الكتاب، أن شروط الحرب قد تغيرت وأن قوة الهوبليت هي التي توقف عليها، منذ ذلك الحين، الحسم في المعركة. ويمكن أن نسلم، منذ ذلك الحين، بأن المنتصرين طالبوا، عند انتهاء الحرب، بنصيبهم من ثمن النصر أي، بعبارة أخرى، تقاسم الأرض الميسينية.

ويتفق، فعلا، اليوم، على أن التقاليد المتصلة بتقاسم أرض لاكونيا وميسينا، وهو عمل المشرع ليكورغوس، غير مقبولة. فليكورغوس، نفسه، شخصية حقيقتها غير جلية أرادت التقاليد أن تجعلها تعيش في القرن التاسع أو القرن الثامن ق.م. وليس من المستحيل أن يكون شخص يحمل هذا الاسم وانتمى إلى إحدى الأسرتين الملكيتين قد حدد، في زمن حرب ميسينا الأولى، الخطوط الكبرى للدستور السبارطي. والأكثر مدعاة للشك هو أن يكون، هو نفسه، قد هيمن على هذا التقاسم للأرض الذي كان القدامى ينسبونه إليه. وبالفعل، فإن التنقيبات حول الفترة الواقعة بين حوالي منتصف القرن السابع ومنتصف القرن السادس ق.م تكشف عن وجود أرستقراطية محاربة، في سبارطة، مماثلة لتلك التي تصادف في مدن العالم اليوناني الأخرى. وما بين منتصف القرن السابع ومنتصف القرن السادس، فقط، هو الفترة التي شهدت التوطد التدريجي للطابع المتقشف، الجماعي والمساواتي معا، للمجتمع السبارطي. ويمكن أن نسلم بأن التطور الذي جعل سبارطة نموذج ما كان القدامى يسمونه الأونوميا قد انتهى حوالي منتصف القرن السادس عندما بدأت قوة

سبارطة العسكرية تتأكد في البيلوبونيز، أولا، ثم في العالم اليوناني أجمع.

كيف يمكن، إذن، وصف المجتمع السبارطي؟ إنه يقدم سياسيا سمات ما كان اليونانيون يسمونه أوليغارشية، أي أنه ليس لمجلس المواطنين سوى دور استشاري على اعتبار أن الأساسي من السلطة بين أيدي مجلس ضيق، الجيروسيا، كان يضم ٢٨ عضوا ومن لجنة مؤلفة من خمسة حكام ينتخبون سنويا، هم الإيلوفور، وملكين تراقب سلطتهما التي تنتقل، بالوراثة، داخل الأسرتين الملكيتين مراقبة لصيقة من الإيلوفور وتقتصر على تسيير الشؤون العسكرية والدينية. إن هذا الوجه الأوليغارشي للدستور السبارطي هو الذي سيغري، في نهاية القرن الخامس ق.م، خصوم الديمقراطية في أثينا. وهو ليست له علاقة بمسألتنا. وبالمقابل فإن النظام الاجتماعي السبارطي يبدي أصالة كان يجب أن تثير تفسيرات متناقضة كثيرة. فالمجتمع السبارطي يبدو، فعلا، مجتمعا متسلسلا بصورة مضبوطة جدا. ويوجد في أدنى التسلسل الهيلوت الذين يبدون، في ميسينا على الأقل، بوصفهم سلالة السكان الذين استعبدهم الغزو السبارطي. وأصلهم، في لاكونيا، أصعب تحديدا. ولكن الهيلوت اللاكونيين والهيلوت الميسينيين يشتركون في كونهم فلاحين تابعين اقتصاديا وحقوقيا. ومسألة ما إذا كانت تبعيتهم تبعية العبد أم تبعية القن مسألة شاقة ليست من شأننا هنا. وتبقى واقعة واحدة مؤكدة هي أن معيشة المواطنين السبارطيين كانت تتوقف على عملهم. ويشكل البيريك جماعة أخرى وضعها بعيد عن الوضوح. وكانوا يشكلون جماعات تتمتع داخل الدولة السبارطية، بشيء من الاستقلال الاقتصادي. ولكنهم كانوا، سياسيا، رعايا للسبارطيين ومقصورين على تقديم رجال في زمن الحرب ودفع جزية، دون شك، نجهل طبيعتها جهلا كاملا. وتوجد، أيضا، مجموعات أخرى من الرجال الأحرار نقلت لنا المصادر أسماءها، ولكننا يجب أن نكتفي، فيما يتعلق بطبيعتها، بإصدار فرضيات: الموتاك

والنيودامود، وهم من الجماعات الدنيا التي ما برح عددها يتزايد منذ القرنين الخامس والرابع ق.م. وأخيرا، كان هناك السبارطيون، أي المواطنون الكاملو الحقوق الذين يطلقون على أنفسهم اسم "هومويرا"، "المتساوين" أو، بصورة أصح "المتشابهين" وهم، وحدهم، الذين يهموننا لأنهم، وحدهم، المعنيون بهذا النظام "الشيوعي" الذي سيلهم المنظرين. وتصف سمتان وضعهم: النظام العقاري، من جهة، والتربية من جهة أخرى.

ولا نملك حول الأولى سوى إشارات متأخرة كانت، لهذا السبب نفسه، موضع شك غالبا. وبوليبوس الذي كتب، فعلا، في القرن الثاني، هو الذي أعطانا عنه أول وصف دقيق، وبعده بلوتاركوس في كتابه "حياة ليكورغوس".وقد استطاع كلاهما مراجعة مصادر أقدم. إلا أنه قد طرحت، أيضا، فرضية تقول إنهما صدقا إعادات بناء صيغت في القرن الثالث ق.م عندما حاول ملوك إصلاحيون إعادة بناء المساواة السبارطية القديمة التي زالت منذ زمن طويل ونسبوها إلى ليكورغوس الأسطوري. ودون أن نريد الدخول في هذه المشادة، ودون أن نتجاهل، أيضا، سلامة بعض التحفظات حول الطابع المنهجي للتوزيع، فإنه لا بد لنا من أن نذكر أمرين: فمن جهة أولى، تفترض التربية والتقشف السبارطيان المشهود لهما بمصادر من الفترة الكلاسيكية مساواة اجتماعية نسبية. ومن جهة أخرى، هناك كون سبارطة قد اتخذت نموذجا من جانب أفلاطون. فيمكن، إذن، بأنه أمكن للنظام العقاري السبارطي، ودون أن يكون، بالضبط، ذاك الذي وصفه بوليبوس وبلوتاركوس، أن يكون على صلة ما بهذه الأوصاف.

وسوف نتوقف، هنا، عند أكمل وصف، وصف بلوتاركوس. "ثاني إصلاحات ليكورغوس الاقتصادية وأجرؤها كان توزيع الأراضي. فقد كانت تسود، من هذه الناحية، لامساواة مخيفة، وكان يوجد، في المدن،

كثير من الأشخاص المجردين من الملكيات والموارد على اعتبار أن الثروة كانت مركزة، بصورة مطلقة، في عدد صغير من الأيدي". ومن أجل إلغاء الغرور والحسد والإساءة والانحلال ودائين أكثر ترسخا وأكبر بالنسبة للمدينة، أي الغنى والفقر، حمل ليكورغوس مواطنيه على وضع كل الأراضي في ملكية مشتركة وإعادة توزيعها. وهكذا كانوا يعيشون، منذ ذلك الحين، مع بعضهم البعض، دون استثناء، على قدم المساواة، على اعتبار أن لكل منهم النصيب نفسه من الأرض،وبالتالي وسائل العيش نفسها. لم يكونوا يسعون إلا إلى التفوق بالفضيلة، على اعتبار أنه لا توجد فروق ولا ضروب من اللامساواة خلاف تلك التي يحددها ذم الرذيلة وثناء الخير... وقد صنع من إقليم سبارطة تسعة آلاف حصة: وهذا الرقم هو الذي كانت تبلغه، فعلا، ملكيات السبارطيين. ومع ذلك، يؤكد بعض المؤرخين أن ليكورغوس أعطى ستة آلاف حصة وأن بوليدروس أضاف إليها، بعد ذلك، ثلاثة آلاف، في حين يؤكد آخرون أن ليكورغوس وزع النصف الأول من الآلاف التسعة، في حين وزع بوليدروس النصف الآخر. "وكانت حصة كل ملاك كافية من أجل أن تعطي كل رجل سبعين مدا من الحنطة، وكل امرأة اثني عشر مدا، مع غلة موزعة بالتناسب من المنتجات السائلة، وذلك لأن هذه الكميات كان يجب، من وجهة نظر ليكورغوس، أن تكفي للإبقاء على السبارطيين في حالة قوة وصحة، ولم يكن يلزم أي شيء فوق ذلك"(بلوتاركوس. حياة ليكورغوس، ٨). ثم يعدد بلوتاركوس التدابير التكميلية التي كان يجب أن تضمن هذه المساواة بمزيد من الثبات: استبعاد المال، إلغاء الترف، منع السبارطيين من تعاطي التجارة والحرف، تنظيم صارم جدا للتربية والحياة اليومية.

وسرعان ما يلاحظ أن الأمر يدور، في ذهن بلوتاركوس، حول قسمة متساوية للأرض أكثر مما يدور حول الاشتراك في الخيرات. وهذه

القسمة تدبير كان يمكن أن يبدو، في الفترة الإمبراطورية، ولكنه ربما لم يكن كذلك إلى هذا الحد في العصر القديم. فنحن نعلم، فعلاً، أن المؤسس، "الأويكيست" كان يقوم، لدى تأسيس مستعمرة، بقسمة عادلة للأرض بين المعمرين، وأن علم الآثار سمح بإيجاد آثار هذه القسمة. إلا أننا نعلم، أيضا، وتاريخ المستعمرات اليونانية موجود لإثبات ذلك، أن هذه القسمة لم تكن تصمد للتطور الاقتصادي وأنها كانت تدع مكانها، سريعا جدا، للامساواة العقارية, إلا أنه يبدوأنها قد صمدت، في سبارطة، خلال قرنين على الأقل. فيجب، إذن، أن تكون قواعد قد كبحت تطورها. ويلمح بوليبوس (٤٥،٦) إلى أن الكليروس لم يكن ملكية للسبارطي، وأن هذا الأخير كان يملك الاستمتاع بها، وأنها كانت تعود للمدينة لدى موت مالكها، في حين يعطى كليروس لكل مولود يعترف بأنه قابل للحياة. هل يجب أن نسلم بهذا الطابع المنهجي لقسمة الأرض؟ هل يجب أن نرى استمتاعا مشتركا في الثمار شبيها بذاك الذي أقامه يونانيوآسيا في المستعمرة التي أنشؤوها في ليبارا، في الجزر الإبولية، في بداية القرن السادس، والتي يبدوأنها أول تحقيق مجسد لمجتمع شيوعي في العالم اليوناني؟ من الصعب، إلى أقصى حد، الحسم حول هذه النقاط. ويمكن، على كل حال، التسليم بأنه يجب أن نضع في المقام الأول، بين العوامل التي سهلت المحافظة على هذه المساواة العقارية، النظام التربوي والطابع العسكري للمجتمع السبارطي. وهذا، بالتأكيد، أفضل ما يعرف من الوجوه، وهو، أيضا، ما أثار أكثر المناقشات حماسة. ولن ندخل في تفاصيل المسائل التي يثيرها. وسوف نقتصر على التذكير بأن الجماعة كانت تتولى أمر الفتى السبارطي منذ ولادته. فمنذ عمر السابعة، كان يجند في هذه الجماعات من الفتيان التي كانت تشكل ما يشبه تعلما لحياته العسكرية المقبلة، فيلزم بأشق التمرينات الجسدية ويدرب على أن يعيش حياة قاسية. ونحن نعلم أن البنات لم يكن يفلتن من هذا التدريب،

وأن حياتهن الرياضية كانت فضيحة بالنسبة للأثينيين الذين كانوا يحبسون نساءهم في الخدر. وكان السبارطي يبقى، حتى بعد زواجه، جنديا لا يمنح امرأته سوى بضع برهات نادرة من الحرية. وكانت الوجبات المشتركة والتدريبات المتصلة والحراسات الليلية تصنع إيقاع حياة لم تكن تدع سوى مجال ضيق لاسترخاء الجسد أوالعقل. ومن النافل أن نعيد، هنا، قول كل ما كان يتبدى، في هذه التربية كمخلفات لممارسات بدائية. فقد بين ذلك، بجلاء، هـ.جانير منذ أكثر من ثلاثين عاما. ولكن تنسيقها في زمن فقدت، فيه، ذكرى هذا المعنى البدائي لم يكف عن إذهال، عن إدهاش وإغراء اليونانيين الآخرين، وخاصة الأثينيين، الذين فتنوا بما كان يبدولهم عكس ما يعرفونه لديهم وبما كانوا يرون، فيه، أصل القوة العسكرية والسياسية لسبارطة.

وكان يجب لهذه القوة العسكرية والسياسية أن تنهار في العقود الأولى من القرن الرابع ق.م، وليس صدفة أن القدامى قد ربطوا هذا الانحسار بزوال النظام الجماعي السبارطي القديم. وأفلاطون يظهر، فعلا، في "الجمهورية"، السبارطيين نهمين إلى الذهب، وركز أرسطو، في "السياسة"، على اللامساواة في النظام العقاري السبارطي. وإعادة إحياء عظمة سبارطة هي ما ستجعل ملوك القرن الثالث الإصلاحيين يحلمون ببعث المساواة السبارطية القديمة. ولكن سبارطة كانت ما تزال، حتى بدء انحطاطها في التجلي، في نهاية القرن الخامس، النموذج الذي كان يتوجه إليه، في أثينا وغيرها، كل الذين كانوا يتبينون إفلاس الديمقراطية الإيزونومية.

أثينا والديمقراطية الإيزونومية

إذا كانت سبارطة قد تغلبت، منذ منتصف القرن السابع ق.م، على الأزمة التي هزت، آنذاك، العالم اليوناني واخترعت حلا غذى، خلال

قرون طويلة، خيالات البشر، فإن أثينا لم تجد، على العكس من ذلك، توازنها إلا بعد قرن ونصف القرن، في العقود الأخيرة من القرن السادس. ولن نتوقف عند بدايات أثينا. ففي العصر الميسيني، كان هناك "قصر" فوق الأكروبول، ولكنه كان متواضع الأبعاد إذا قيس بقصور ميسينا أوبيلوس. ولن يحمل انهيار الدول الميسينية إلى الآتيك اضطرابات مماثلة لتلك التي أصابت بقية العالم اليوناني، وبقي الموقع محتلا خلال القرون المظلمة. إلا أنه من المذهل أن نتبين أن أثينا لم تشترك في حركة التوسع الكبيرة التي بدأت في منتصف القرن السابع و لم تبدأ في الطفو فوق الظلمة إلا في العقود الأخيرة من القرن السابع. وكان حدثان قد أعلنا، آنذاك، عن اضطرابات ستطبع، بطابعها، القرن السادس: محاولة أرستقراطي، سيلون، الاستيلاء على السلطة وكتابة دراكون لمجموعة قوانين. وعندما اندلعت الأزمة، في بداية القرن السابع، اتخذت، على الفور، طابعا عنيفا جدا. وليس هنا موضع تحليل ما كان عمل سولون. وسوف نحتفظ بأن "الديموس"، الفقراء، كانوا يطالبون بتقسيم الأرض، ولكن سولون عارض من ذلك. وبالنسبة لما بقي، فإن التدابير التي اتخذها، ولا سيما "السيزاشتيا" العتيدة، التحرير من العبء، هدأت النفوس مؤقتا. ولكن الاضطرابات استؤنفت بعد قليل من الوقت، حالا، تقريبا، وعقدتها الخصومات التي كانت قائمة بين الأسر الأرستقراطية المستندة إلى أنصار محليين. وقد شجعت طموحات بيزيستراتوس الذي استند، للانتصار على خصومه، إلى الفلاحين الذين أعطاهم بعض الإرضاءات المادية. وكان طغيان بيزيستراتوس برهة أساسية في تاريخ أثينا التي خرجت، إذ ذاك، من عزلتها، في حين أن الآنية الخارجة من ورشات السيراميك انتشرت في كل حوض المتوسط، وغطيت المدينة بالأنصاب وبدأت السفن تسلك دروب الإيجه فاتحة الطريق لتوسع أثينا المقبل. ولكن رؤساء العشائر الأرستقراطية رفعوا رؤوسهم، لدى موت

الطاغية، وتوصلوا، بعد عدة محاولات فاشلة، بمساعدة سبارطة، إلى إقصاء هيبياس، ابن بيزيستراتوس. وعند ذلك، وقع حدث أساسي في تاريخ أثينا. فقد استعاد أحد رؤساء الأرستقراطية، كليستينوس، وكان من الألكميونيد، تكنيك بيزيستراتوس لينتصر. ولكنه لم يصادر الحكم لمصلحته، سواء أكان ذلك لأن الديموس لم يعد، في نهاية القرن السادس، ما كانه عام ٥٦١، أم بداعي الاقتناع الشخصي، أم للسببين معا. وعلى العكس من ذلك، قلب بنى المجتمع الأثيني قلبا كاملا وأقام الإيزونوميا، كمقدمة لإقامة النظام الديمقراطي. ولن نتوقف كثيرا عند إصلاحات كليستينوس في حد ذاتها. فقد كانت موضع دراسات عديدة جدا ومناقشات كثيرة. والمهم بالنسبة للمسألة التي تشغلنا، أن نستخلص روح هذه الإصلاحات. لقد كانت النتيجة الرئيسية لإصلاح كليستينوس، مع إبقائه على بضع مخلفات من البنية الأرستقراطية القديمة، وضع كل أعضاء المجتمع، المواطنين الأصليين، أوالمواطنين الجدد، على المستوى نفسه وجعلهم يسهمون، بالصفة نفسها، في تحديد سياسة المدينة وإنضاج القوانين التي تنظمها. إلا أن هذه المساواة السياسية، والاجتماعية من بعض النواحي، لا تتضمن إعادة صنع للبنى الاقتصادية للمدينة. فقد بقيت اللامساواة العقارية (واللامساواة في المنقولات بصورة متزايدة) وعليها، أيضا، بني توزيع الأعباء العسكرية والمالية. ولكنها، نظريا على الأقل، لا تحدد لامساواة سياسية على اعتبار أن الجميع يسهمون، بالصفة نفسها، داخل مجلس المواطنين، في تحديد السياسة المشتركة.

وإذ احتفظ ببعض الوظائف للأغنياء، فذلك لأنها تتضمن مسؤوليات مالية ثقيلة وتشكل أعباء يمكن، فضلا عن ذلك إلغاؤها في أية برهة من جانب الديموس السيد، أكثر منها أمجادا. ونحن نعلم، فعلا، كيف سوف يعطي تطور العالم اليوناني، في النصف الأول من القرن الخامس، منع

تزايد دور أثينا في بحر إيجه، وتزايد الوسائل المادية التي وضعتها تحت تصرفها سيطرتها على المدن اليونانية الأخرى، تدريجيا، لهذه الديمقراطية السياسية طابعا متزايد الجذرية، إذ زالت، تدريجيا، الشروط الضريبية لتولي المناصب، في حين كان النظام الذي وضعه بيريكليس يسمح للجميع، حتى لأفقر الناس، في الإسهام، مباشرة، في الحياة السياسية للمدينة.

إلا أن التوازن لم يلبث أن اختل. إلا أنه يجب، أولا، أن نلاحظ، أن المساواة السياسية النظرية لم تكن تصب على مساواة واقعية. فحتى منتصف القرن الخامس، لم يمنع كون السياسيين الذين يديرون الديمقراطية الأثينية منتخبين من مجموع الديموس وقابلين للخلع من جانبه من كونهم، وأولهم بيريكليس، خارجين من هذه الأسر الأرستقراطية القديمة التي كانت قد سيطرت على المدينة دائما. وعندما ظهر على مقدمة المسرح السياسي، بفضل حرب البيلوبونيز، وكذلك التحويلات الاقتصادية التي جعلت من أثينا وبيروس تجمعين شعبيين ضخمين، رجال جدد، أغنياء بالتأكيد، ولكنهم خرجوا من صفوف الديموس المديني، اندلع غضب الأرستقراطيين ضدهم. وشوهد، بمساعدة كوارث الحرب، توطد نزاع متنام بين الديموس الريفي المعادي، خلف زعمائه التقليديين، للحرب والإمبريالية، والديموس المديني الذي كان مستعدا، وراء الدباغ كليون والخزاف هيبربولس لأخطر الحملات للمحافظة على سيطرة أثينا وتوطيدها. وبدت الإيزونوميا بعيدة جدا، وحيال هذه المنازعات التي مزقت المدينة، إذا استعرنا تعبيرا لأفلاطون، إلى مدينتين متنافستين، نمت منظومات فلسفية سيكون هدفها الإفلات من هذه المنازعات بتنظيم أشد عقلانية للمدينة. وليس مصادفة أن تكون هذه التأملات قد ولدت في أثينا، في عالم مزقته الحرب والسعي وراء توازن مفقود.

ولكن هذه الإنشاءات التي كانت تريد لنفسها أن تكون عقلانية

احتفظت، في ذاتها، بذكرى عصر ذهبي قديم كان المنظرون يحلمون، عن وعي أوعن غير وعي، بالعودة إليه، وذلك لأن العالم اليوناني كان ما يزال، في القرن الخامس، مشبعا، تماما بماض أسطوري وديني.

النماذج الأسطورية: العصر الذهبي

ينبغي علينا، إذن، أن نعود إلى وراء لمحاولة الإحاطة بهذه الأسطورة، أسطورة العصر الذهبي التي نلقاها في خلفية كل الإنشاءات النظرية للعصر الكلاسيكي والهلنستي تقريبا.

ونلقى أول تعبير عنها في قصيدة هيزيودس، "الأعمال والأيام". وكان هيزيودس يعيش في بيوسيا، في القرن الثامن ق.م، وتقدم قصيدته أول شهادة أدبية على الأزمة الاجتماعية الخطيرة التي بدأت، آنذاك، تهز العالم اليوناني. إلا أنه إذا كان الشاعر يندد بـ"الملوك أكلة القرابين"، فإنه لم يكن، من أجل ذلك، يدعو إلى الثورة محرضا، على العكس من ذلك، أخاه بيرسيس على العمل بجد وإلى عدم الإصغاء، في كل شيء، إلى تعاليم الآلهة، على اعتبار أن العمل من نصيب الرجال المنتمين إلى العرق الحديدي أيضا، وهي مناسبة لذكر تاريخ العروق البشرية منذ العصر الذهبي إلى العصر الحديدي المعاصر.

ويتبدى رجال العصر الذهبي رجالا مزودين بالصفة "الملكية"، لا يعرفون الحرب خلافا لرجال البرونز والأبطال، ولا الكدح الذي يحكم به على رجال الحديد، على اعتبار أن الأرض تنتج، خيرات لا تحصى، ولا يعرفون الشيخوخة ولا المرض، على اعتبار أنهم يموتون أثناء نوم هادئ. وبالتالي، لا نزاع بينهم، بل على العكس من ذلك، حياة هادئة وسعيدة. ويلح هيزيودس على سعادة رجال العصر الذهبي هؤلاء، ولكنهم ليسوا وحدهم، في القصيدة، الذين ينعمون بهناء أبدي. والأبطال الذين شاركوا في المعارك أمام طيبة أوفي حرب طروادة ينتمون إلى العرق الذي

سبق عرق البشر مباشرة. إلا أن هناك، بين هؤلاء الأبطال، "من أعطاهم زيوس مسكنا بعيدا عن البشر"، في أطراف الأرض. "وهم يسكنون، هناك، متحرري القلوب من الهموم في جزر السعداء، على حافة زوابع المحيط العميقة، أبطال محظوظون تحمل الأرض الخصبة إليهم ثلاث مرات في السنة، موسما مزهرا وعذبا".

وهكذا نرى، من خلال قصيدة هيزيودس، ظهور وجهي الأسطورة التي تكمن وراء معظم الإنشاءات الطوباوية للعصر الكلاسيكي والهلنستي، الوجه الزمني الذي يعيد إلى ماض بعيد، إلى زمن كرونوس، العصر الذهبي الذي يحلم البشر بعودة مستحيلة إليه، والوجه المكاني، إن صح هذا القول، الذي يتخيل، في أطراف الأرض، وفي جزيرة، مجتمعا سعيدا وخاليا من التراع. وفي الحالتين، سواء أدار الأمر حول رجال العصر الذهبي أم حول السعداء، فإن حياقم السعيدة مرتبطة بانعدام التراع الذي يكون، هونفسه، نتيجة كرم من جانب الطبيعة التي تقدم للبشر، بوفرة، كل شيء وتسمح لهم بأن يتغذوا دون أن يعملوا بالأرض.

إن هذين الوجهين للأسطورة يصادفان، من خلال الأدب اليوناني، حتى العصر الكلاسيكي، وليس موضع بحث أن نعدد كل تجلياقما هنا. إلا أن المرء لا يمكن إلا أن يدهش لكون أفلاطون، في محاورة "السياسي"، يستعيد أسطورة العصر الذهبي هذه ليقدم لمناقشة حول فن "السياسي"، فن رئيس المدينة. وهويجعل، فعلا، إذ ذكر "زمن كرونوس"، محاور سقراط الشاب يقول:"... لم يكن هناك، أبدا، من دستور، من امتلاك النساء ولا الأبناء، لأن داخل الأرض هو الذي كان الجميع يصعدون منه، ثانية، إلى الحياة دون الاحتفاظ بأية ذكرى عن حيواقم السابقة. وكانوا يعيشون دون ملابس، دون سرير، في الهواء الطلق، غالبا لأن الفصول كانت، بالنسبة إليهم، من الاعتدال بحيث لم يكونوا يستطيعون أن يعانوا منها، وكانت مضاجعهم نبيلة في العشب الذي كان يولد من

الأرض بغزارة". (السياسي، ٢٧٢أ). ومن المؤكد، وسوف نعود إلى ذلك، أن أفلاطون لا يدعي إمكان عودة خالصة إلى العصر الذهبي، ومدينة "الجمهورية" المثالية مختلفة جدا عن هذا العالم البدائي. ولكنه، مع ذلك، يطرحه كنموذج. وكان يجب أن يكون للوجه الآخر للأسطورة مستقبل في الفن والتنوع ذاتهما. فـ"الجزر" السعيدة وفيرة في الأدب اليوناني، ولاسيما في طوباويات العصر الهلنستي. ولكن بعض أوصاف هيرودوت وتلميحات بنداروس إلى "بلد منتهى القدم" تبين، في العصر الكلاسيكي، استمرار الأسطورة. ونلقى، دائما، الموضوعات نفسها: سكان الجزر السعيدة، كرجال العصر الذهبي، يجهلون الشيخوخة والموت. وهم يعيشون، لأنهم يتمتعون بكل الخيرات التي تقدمها الأرض بوفرة، في معزل عن المعارك ولا يلزمون بقانون العمل القاسي.

ونحن، بداهة، بعيدون عن المضاربات النظرية التي كان يجب أن تثيرها أزمة نهاية القرن الخامس. ومع ذلك، فإن الأسطورة تبقى، دائنا، كامنة، وإذا كانت قد بقيت نموذجا لأفلاطون، فقد كان يجب أن تولد، من جديد، بمزيد من القوة عندما انطفأ عالم المدينة في نهاية القرن الرابع.

المذاهب "الشيوعية" و"المساواتية" في القرنين الخامس والرابع ق.م

أمام ضروب الفوضى والانقسامات التي ولدتها، في المدن، حرب البيلوبونيز، سوف يسعى منظرون إلى أدوية أو إلى اقتراح نماذج ترمي إلى وضع حد لضروب اللامساواة التي تولد منها هذه الاضطرابات والانقسامات. وأشهر هذه النماذج هو ذاك الذي اقترحه أفلاطون في "الجمهورية". إلا أنه كان لأفلاطون أسلاف في هذا المجال. ونحن لا نعرفهم جميعهم. ولكننا نعرف، بفضل نقد أرسطو له في الكتاب الثاني من "السياسة" اثنين من هذه البناءات النظرية التي سبقت مؤلف أفلاطون، على الأقل، بناء هيبوداموس من ميليه وبناء فالياس من

خلقيدونيـــة.

هيبوداموس وفاليـــــاس

كان هيبودامـــوس مـــن ميليـــه، وهـــي مدينـــة شـــهيرة بمدرســـتها الفلســـفية الـــتي أذاع صيتـــها طـــاليس. وكـــان معماريـــا شـــهيرا وهـــو، خاصـــة، الـــذي رســـم مخططـــات إعـــادة بنـــاء مدينتـــه الـــتي دمرهـــا الفـــرس جزئيـــا. وكـــانت شـــهرته بالقدر الـــذي جعـــل بـــيركليس يســـتقدمه إلى أثينـــا مـــن أجـــل رســـم مخططـــات بيروس المرفأ الجديد الـــذي كـــان تيميســـتوكلس قـــد اختـــار موقعـــه. وأثينـــا هـــي التي مضى منـــها، مـــع المعمريـــن الذيـــن أسســـوا، عـــام ٤٤٤ ق.م، قـــرب موقـــع ســـيباريس القديمـــة، مســـتعمرة توريـــوري الهيلينيـــة في جنـــوب إيطاليـــا. وعنـــه قال أرسطو إنـــه "اخـــترع تقســـيم المـــدن وقطـــع بـــيروس". وقـــد كـــان القســـم الأول مـــن العبـــارة موضـــع مناقشـــات، إذ فســـر بعضـــهم كلمـــة "ديـــيريزيس" اليونانية بمعنى "التقطيـــع الهندســـي"، وظـــن آخـــرون، علـــى العكـــس مـــن ذلـــك، أن أرســـطو كـــان يلمـــح إلى تقســـيم المدينـــة إلى طبقـــات. والواقـــع هـــو أن التخطيط الهندســـي للمـــدن يبـــدو، حقـــا، ســـابقا للمعمـــاري الميليـــزي الشـــهير على اعتبـــار أن التنقيبـــات الـــتي جـــرت في مواقـــع المـــدن الاســـتعمارية تكشـــف عن كون مثـــل هـــذا التخطيـــط قـــد أقـــر منـــذ التأســـيس في صلـــة مـــع تقطيـــع الإقليـــم. فـــهيبوداموس لم يفعـــل، إذن، في هـــذه النقطـــة، ســـوى منهجـــة تجربـــة كانت سابقة لـــه.

وبالمقـــابل، فـــإن مـــا يســـميه رولان مارتـــان (العمـــران في اليونـــــان القديمـــــة) "عمرانـــه الوظيفـــي" الـــذي يقســـم الســـاحة المدنيـــة بموجـــب فعاليـــات مـــــن يسكنوها واقعة جديدة وتقـــابل إلى حـــد لا بـــأس بـــه، مـــا يقولـــه لنـــا أرســـطو، من جهة أخـــرى، حـــول فلســـفته السياســـية: "كـــان يدعـــو إلى مدينـــة يســـكنها عشـــرة آلاف نســـمة، موزعـــة إلى ثـــلاث طبقـــات: الأولى تشـــمل الحرفيـــين، والثانية الفلاحين، والثالثـــة رجـــال الحـــرب والمســـلحين. وكـــان يقســـم الإقليـــم،

أيضـــا، إلى ثـــلاث منـــاطق، مقدســـة وعامـــة وخاصـــة: وكـــانت الأولى مخصصـــة للآلهـــة، وكـــان رجـــال الحـــرب يســـتخلصون وســـائل عيشـــهم مـــن الثانيـــة، وكـــانت الثالثـــة متروكـــة للفلاحـــين" (السياســـة، ٢، ١٢٦٧ب). وقـــد جـــرى التساؤل، كثـــيرا، حـــول هـــذا التقســـيم الثلاثـــي المـــزدوج للمجتمـــع والإقليـــم. فيلاحظ، فعلا، أن أحدهما لا يتطـــابق مـــع الآخـــر، وهـــو أمـــر لـــه تفســـير علـــى اعتبار أنه ليس للحرفيين أراض، وعلـــى اعتبـــار أنـــه ، مـــن جهـــة أخـــرى، تدبـــر ســـاحة مكرســـة للآلهـــة إلى جـــانب الســـاحة العامـــة. إلا أنـــه يطـــرح، إذ ذاك، السؤال الـــذي لا يفـــوت أرســـطو أمـــر إثارتـــه: مـــن ســـيزرع الأراضـــي العامـــة المكرســـة لتـــأمين معيشـــة المحـــاربين، وكيـــف ســـيجري التعـــايش بـــين ملكيـــة خاصة، ملكيـــة الفلاحـــين، وملكيـــة مشـــتركة، ملكيـــة المحـــاربين؟ يـــرى أرســـطو في هذا التســـاؤل نقطـــة ضعـــف "البوليتيـــا"الـــتي تخيلـــها هيبودامـــوس. وبمـــا أنـــه المصدر الوحيد حـــول هـــذه البوليتيـــا، فمـــن الصعـــب علينـــا أن نـــرد عليـــه. وفي أحسن الأحوال، يمكـــن أن نحتفـــظ مـــن النظـــام الـــذي تخيلـــه المعمـــاري الميلـــيزي بفكرة مزدوجـــة: فكـــرة منهجـــة الوظـــائف في المدينـــة الـــتي ســـنلقاها في البنـــاء الأفلاطـــوني وفي طوباويـــات كثـــيرة لاحقـــة، مـــن جهـــة، وكونـــه يجـــب أن يكون الذين يقوم عليـــهم مصـــير المدينـــة، أي طبقـــة المحـــاربين هنـــا، إذا اســـتعرنا صيغة لجان بـــول فرنـــان،"مطـــهرين مـــن كـــل اتصـــال بمصـــالح خاصـــة يبـــدو، الآن، عامل تقسيم وتعارض بـــين المواطنـــين [١]" مـــن جهـــة أخـــرى.

أما البوليتيـــا الـــتي تخيلـــها فاليـــاس مـــن خلقيدونيـــة، فتثـــير مقـــدارا أقـــل مـــن الصعوبات. ونحن نجهل، أيضـــا، كـــل شـــيء تقريبـــا، عـــن مؤلفـــها الـــذي يجـــب أن يكون معاصرا لأفلاطـــون. وأرســـطو، هنـــا أيضـــا، مصدرنـــا الوحيـــد. وهـــي تتصـــف، جوهريـــا، بتســـوية الملكيـــات العقاريـــة. "كـــان يـــرى أنـــه لم يكـــن

١-الســـاحة والتنظيـــم السياســـي في اليونـــان القديمـــة، في: الأســـطورة والفكـــــر لـــــدى اليونـــان.

يصعب تحقيق ذلك في برهة تأسيس مستعمرات جديدة، ولكن ذلك يصبح أشد مشقة بعد أن تتكون الدول". ولكن الطريقة التي يتصورها فالياس لتسوية الثروات تبدوصبيانية: "فليعط الأغنياء بائنات دون أن يتلقوها، وليحصل الفقراء على بائنات دون أن يعطوا". فالوصول إلى المساواة التي كان فالياس يتمناها يتم، إذن، عن طريق اتحادات زواجية بين الأغنياء والفقراء. وعلى كل حال، لا يفوت أرسطو أن ينتقد مشروع فالياس، ليس، فقط، لأنه لا يؤمن بالمساواة المطلقة، بل، لأنه يلاحظ، أيضا، بصواب كبير، أن المساواة في الثروة لا يمكن أن تكفي، في عالم القرنين الخامس والرابع اليوناني، لتأسيس المساواة الاجتماعية ما لم يعهد بكل العمل الحر إلى عبيد عموميين يخصون الجماعة.

وليس من الضروري المزيد من التوسع حول بوليتيا فالياس هذه. ويجب، فقط أن نذكر، بأنه، في البرهة التي تفاقمت، فيها، حرب البيلوبونيز، في كل مكان، في العالم اليوناني، بالوضع الاجتماعي وخلفت منازعات بين الأغنياء والفقراء، تصور منظرون، لحل هذه الأزمة، حلولا متفاوتة الطوباوية ترمي إلى ضمان شيء من المساواة بين أعضاء الجماعة المدنية، من جهة، وإبقاء الذين يقوم عليهم مصير المدينة في معزل عن إغراءات الغنى من جهة أخرى. ويرتسم، في خلفية هذه البناءات، بديهيا، النموذج السبارطي كما بدئ، من قبل، في إعادة تفسيره.

هل كان هيبوداموس وفالياس المنظرين الوحيدين اللذين سبقا أفلاطون في هذا الدرب، أم كان هناك، في أثينا وغيرها، في سنوات القرن الخامس الأخيرة، "مشروعات" أخرى مساواتية أو"شيوعية"؟ من الصعب إلى حد كاف، أن نجيب عن هذا السؤال. إلا أنه يبدو أن هناك ورقة يجب ضمها إلى ملف الأصول القديمة للاشتراكية: هذه الورقة هي كوميديا أريستوفان الموسومة بـ "مجلس النساء" والتي عرضت في أثينا، في السنوات الأولى من القرن الرابع. وعند ذلك، تكشفت، بحجم خاص،

أضرار الحرب التي ندد بها أريستوفان منذ اكثر من ربع قرن. فقد دمرت أرياف الآتيك وتوقف استثمار المناجم. وقد انهارت الإمبراطورية تحت ضربات سبارطة وحرب التجار والسفن من بيروس. إلا أن بعض الذين يحلمون بالثأر، في أثينا، كانوا مستعدين لإقرار حملات جديدة. وقد تخيل الشاعر أن نساء أثينا قررن، أمام هذه الضروب من الفوضى، أمام هذا العجز لدى الحكام، أن يمسكن بزمام الأمور في المدينة، وعندما سلمن السلطة لإحداهن، براكساغورا، سرعان ما أقامت هذه الأخيرة نظام شيوعية متكاملة:فيجب أن تصبح كل الخيرات مشتركة وأن يستمتع بها الجميع بالتساوي: ومن بين هذه الخيرات النساء اللواتي سيصبحن مشتركات بين الجميع، وكذلك الأبناء طبعا. وتكاد أن لا تكون هناك حاجة للقول بأن أريستوفان عالج هذا الموضوع بالخط الفكاهي وأن الاشتراك بالنساء سمح له بإجراء هذه المزحات الفاحشة التي كان الأثينيون يحبونها. إلا أن هناك ثلاث نقاط تستحق الإشارة إليها: اختيار الموضوع، نفسه، وهو الذي يتضمن لون الشيوعية كانت على جدول التفكير في بعض الأوساط الأثينية، من جهة. ومن جهة أخرى، هناك الأسباب التي عرضتها براكساغورا لتبرير الطابع الجذري لإصلاحها: "سأقول إنه يجب أن يتشاركوا في خيراتهم، أن يكون للجميع فيها نصيب وأن يعيشوا على الموفور نفسه. ولا ينبغي أن يكون الواحد غنيا والآخر بائسا، أن يزرع هذا أملاكا واسعة وأن لا يكون لذاك حتى مكان ليدفن فيه، أن يستخدم هذا عبيدا عديدين، ولا يكون لذاك حتى خادم". فلا يمكن، إذن، أن ننكر في، هذه الحالة على وجه الدقة، الصلة الوثيقة بين الأزمة الاجتماعية التي تمس المدينة وإنضاج مذاهب مساواتية أو شيوعية. وهناك، أخيرا، نقطة ثالثة: فردا على زوج براكساغورا الذي يسألها قائلا: "والأرض من الذي سيزرعها؟" ترد قائلة: "العبيد، أنت لن يكون لك، عندما يبلغ طول الظل ستة أقدام، هم

آخر خلاف أن تمضي، أنيقا، إلى العشاء". فكما لاحظنا، من قبل، بصدد بوليتيا هيبوداموس وبوليتيا فالياس، لا يستطيع المنظرون أن يتصوروا مجتمعا مساواتيا، وشيوعيا دون مقابله الضروري: الرق: فمن سيزرعون الأرض المشتركة المكرسة لتغذية المحاربين في بوليتيا هيبوداموس هم عبيد، ومن يكونون حرفيين في مدينة فالياس هم عبيد، والذين سيعملون في الأرض في أثينا براكساغورا الشيوعية هم عبيد. وليس، فقط، أن الحياة الجماعية لا تنطبق إلا على الرجال الأحرار، بل إنها، أيضا، غير ممكنة ما لم يبق هؤلاء غريبين عن كل عمل إنتاج لا يمكن تركه إلا لأدنياء أوعبيد. ومرة أخرى، يرتسم في الخلفية، النموذج السبارطي. وقد تساءلنا، طبعا، عن الصلة التي كان يمكن أن توجد بين كوميديا أريستوفان و"جمهورية" أفلاطون. إن الأولى قد سبقت نشر الثانية ببضع سنوات. إلا أنه لا يستبعد أن تكون الأفكار التي تشكل موضوع "الجمهورية" قد نوقشت، منذ زمن طويل، في أوساط أثينا الفلسفية وأن أفلاطون كان هدف الشاعر الهزلي الذي لم يجامل، من قبل، سقراط. ولكنه كان يجب أن يكون لمؤلف أفلاطون بعد آخر.

أفلاطون: الجمهورية والقوانين

كان أفلاطون ينتمي إلى تلك الأرستقراطية الأثينية التي احتفظت، على الرغم من إصلاحات كليستينس، بموقع بارز في المدينة، حتى حرب البيلوبونيز على الأقل. وتطابقت مراهقته مع أكثر فترات أثينا اضطرابا. فقد كان في السادسة عشر من عمره في برهة ثورة ٤١١ الأوليغارشية، وفي الحادية والعشرين عندما أعدم الأثينيون، ضمن شروط فاضحة، الستراتيجيين الذين كانوا يقودون الأسطول في جزر أرجينوزس، وفي الثالثة والعشرين عندما انهارت القوة الأثينية تحت ضربات سبارطة، عام ٤٠٤. وقد شهد، بتعاطف في البداية، قلب الدمقراطية وقيام نظام

الثلاثين الذين كان منهم عمه شارميدس وابن عمه كريتياس. ولكنه نفر، بسرعة كافية، مقتديا بمعلمه سقراط، من المشاركة في نظام الإرهاب الذي فرضه الثلاثون في أثينا، وكان من الذين حيّوا العفو والمصالحة بين الأوليغارشيين والديمقراطيين. وهو يعترف في الرسالة السابعة التي كانت بمثابة ترجمة حياته، بأن الديمقراطيين بدوا أوفياء للكلمة التي أعطوها. إلا أن أكثر هؤلاء الديمقراطيين اعتدالا هم الذين أقاموا على سقراط الدعوى التي انتهت بموت الفيلسوف.

وما من شك، في أن أفلاطون قد تأثر بالأحداث التي طابقت دخوله في الحياة المدنية وأن ذلك قاده إلى البقاء بعيدا عن كل فعالية سياسية. وكان ينبغي لتجاربه السيراكوزية البائسة أن تقنعه بعقم كل عمل سياسي مشخص. ومع ذلك، فقد بقيت المسألة السياسية أساسية، بالنسبة إليه، وإذا كانت تظهر في خلفية محاورات عديدة، فهي تشكل موضوع كتابيه الرئيسيين، "الجمهورية" و"القوانين"، بالذات. إلا أن بين الكتابين فروقا محسوسة. فالجمهورية، وهي تأمل في تعريف العدل والظلم، كتاب معقد ليست صياغة مدينة مثالية سوى واحد من وجوهه. أما القوانين، فهي تتبدى، على العكس من ذلك، كمجموعة قوانين دقيقة ومشخصة مكرسة لجزيرة خيالية، ولكنها قابلة للتحقيق. والجمهورية، من حيث المسألة التي تشغلنا، نموذج لنظام جماعي، في حين أن القوانين تسعى إلى إنضاج نظام مساواتي.

وتستحق "شيوعية" الجمهورية أن نتوقف عندها. ويجب أن نلاحظ، في البدء، أنها ليست صالحة لكل مواطني المدينة المثالية. فهؤلاء ينقسمون، فعلا، إلى ثلاث طبقات تقابل العروق البشرية الثلاثة: العمال اليدويون الذين يشكلون، في أسفل المراتب، العرق الحديدي، والمحاربون الذين يشكلون العرق الفضي، والقادة الذين يشكلون العرق الذهبي. والواقع، وأفلاطون، نفسه، يوافق على ذلك، ويوافق عليه أرسطو في نقده

لـ"السياسة" هو أن هذه الطبقات لا تشكل سوى طبقتين على اعتبار أن القادة يؤخذون من الحراس، وعلى الطبقة العليا وحدها تطبق الشيوعية.

ويمكن، بداهة، أن نتساءل، أولا، عن أسباب هذا التقسيم للمجتمع إلى طبقات متمايزة جيدا. إن ذلك ينجم عما يؤكده أفلاطون، منذ بداية المحاورة، أي استحالة أن يمارس الرجل نفسه، مهنتين، معا، ممارسة جيدة: "هذا هو السبب الذي يكون، من أجله، شيئا خاصا بدولتنا أن يكون الحذاء، فيها، حذاء، وليس فلاحا، في الوقت نفسه، وأن يكون حارث الأرض حارثا، وليس قاضيا في الوقت نفسه، وأن يكون المحارب محاربا، وليس تاجرا، في الوقت نفسه الذي يكون فيه محاربا" (٩،٣).

ومن البديهي أنه يعترض، هنا، عل الديمقراطية الأثينية حيث يخدم الحذاء في الأسطول ويأخذ الفلاح مكانا في المحكمة وحيث يمكن للتاجر أن يكون جنديا شريطة أن يملك النصاب المالي المطلوب. ولكن أفلاطون يعارض، أيضا، في هذه النقطة الأخيرة، واقع المدينة اليونانية الكلاسيكية حيث يكون الجندي والمواطن شخصا واحدا مهما تكن، من جهة أخرى، الفعلية المهنية للأخير. ومن المؤكد أن تطورا يتجلى، منذ حرب البيلوبونيز، ويترع نزوعا متزايدا، إلى جعل الجندي محترفا، والجيش جيشا ممتهنا. ولكن هؤلاء الجنود المحترفين، وهم بعيدون عن تشكيل نخبة المدينة،مرتزقة هم،فوق ذلك، مرتزقة أجانب. وإذا كان صحيحا أن طائفة من الجنود الذين يكرسون أنفسهم للحرب تشكل الطبقة السائدة في سبارطة التي لا نستطيع أن نمتنع عن التفكير،فيها،فيجب أن لا ننسى أن هذه البقة المسيطرة تتعاين مع جسم المواطنين السبارطيين،في حين أن الفلاحين والحرفيين هم، أيضا، جزء من المدينة في دولة أفلاطون المثالية. وقد رأى أرسطو،فضلا عن ذلك، أن هذا هو مكمن الضعف في البناء الأفلاطوني وأنه كان ينبغي أن لا يكون الحرفيون والفلاحون،كما في

سبارطة، جزءا من الكيان المديني.إلا أنه إذا كان أفلاطون يفكر بالنموذج السبارطي، فإنه لم يكن يعده كاملا كما يبين نقده،في الكتاب الثامن، للنظام "الديموقراطي".وهذا هو السبب الذي كان يستخلص،من أجله، من طبقة الحراس، هذه المجموعة الصغيرة المكلفة بتولي أمر مصائر المدينة، أي الحكام بالمعنى الحقيقي للكلمة، المؤهلين بحسب الفلسفة والمكرسين، بهذه الصفة، لوضعهم على رأس المدينة.

ومن أجل حماية الحكام والحراس والفلاسفة أنشئ نظام شيوعية متكاملة. فلم يكونوا، بالفعل، يستطيعون أن يملكوا شيئا خاصا بهم، بحيث لا يتسلل إلى نفوسهم حب الثروة، سبب كل أنواع الفساد وكل المظالم. وكانوا ملزمين، أيضا، بتربية مشتركة مراقبة، مراقبة لصيقة، من جانب المدينة، وهو ما يذكر، أيضا بسبارطة، إلا أنه، في حين كانت هذه التربية، في سبارطة،جسدية بصورة خاصة، مقتصرة على التدريبات العنيفة التي تجعل الجسد صالحا للحرب، فإن الحراس يتلقون، أيضا، في دولة أفلاطون المثالية، تأهيلا "ثقافيا " مكرسا لأن يصنع نفوسهم كما تشكل الرياضة أجسادهم وإبعادهم عن الأكاذيب التي يستملحها الشعراء وعن الحكايات الخرافية التي تمتدح حيل بوليسوس أو أهواء زيوس بدلا من إدانتها، ولجعلهم يتبنون الحقيقة وراء المظاهر الزائفة.

و لم يكن يحتفظ بهذه التربية لرجال الطبقة العليا وحدهم.فالنساء اللواتي يقدر أنهن جديرات بأن يكن زوجاتهم يشاركون، فيها، أيضا، ضمن حدود إمكانياتهن. والنساء المتفوقات هن اللواتي يتحدن بالحراس، خارج كل صلة زواج، لإنجاب أطفال جديرين، بدورهم،بالدفاع عن المدينة وقيادتها. وكانت مشاعية النساء والأطفال، دون شك، أصعب وجه يمكن جعل أثيني من القرن الرابع يقبله، وأفلاطون يضع على لسان الناطق باسمه، سقراط، تلميحات عديدة قبل أن يصل إلى عرض نظريته. بل إن سقراط يذكر الانتقادات، بل والضحكات التي ستثيرها مقترحاته،

والمرء يفكر، هنا، بأريستوفان.فهو يقول: "لن يصدق أحد أن أفكاري قابلة للتحقيق ن وإذا سلم بأنها كذلك، فسوف يشك، أيضا، في كونها الأفضل. ومن أجل ذلك أتردد في لمسها. أنا خائف يا صديقي العزيز، من أن تعتبر طوباويات"(٢٢٥). إلا أن ذلك لا يمنع كونه يعتبر مشاعية النساء والأطفال ضرورية من أجل حسن توازن المدينة المثالية لأنها، وحدها، ستسمح بتنظيم حقيقي للاتحادات والولادات، وحدها، أخيرا، التي ستضمن الوفاق والسلام بين المحاربين الذين "سيتحررون من كل الخصومات التي يكون المال والأبناء والأقرباء مناسبة لها"(١٢،٥).

هل كان أفلاطون يؤمن بإمكان تحقيق هذه الشيوعية المتكاملة المحتفظ بها للطبقة الحاكمة وحدها؟ من الصعب إعطاء إجابة قاطعة عن هذا السؤال. وبالفعل، ففي بداية المحاورة، يلح أفلاطون، أو بالأحرى، الناطق بلسانه سقراط، على الصفة الخيالية للمدينة التي يبذل جهده لوصف مؤسساتها. فهو يقول: "لنفترض أننا نشغل خيالنا ونصنع حكاية ..." (١٦،٢). وهو يعود، في النهاية، إلى هذه الصفة الخيالية نفسها للمدينة المثالية: إنها نموذج، و"لا أهمية لكون هذه الدولة تحقق في مكان ما أو لكونها ما زال ينبغي تحقيقها، فقوانينها، وليست قوانين أية جهة أخرى، هي التي سيتبعها الحكيم"(١٣،٩). ولكن سقراط يتصور، في مجرى المحاورة، على كرات عديدة، إمكانية تحقيق المدينة المثالية. فهو يقول لمحاوره: "لا تطلب أن أحقق، فعلا، ما وصفته في أقوال، إلا أني إذا استطعت أن أكتشف كيف يمكن إقامة دولة قريبة جدا من مثلنا الأعلى، فيجب أن تعترف بأني أجبت عما تسألني عنه، عن إمكانية تحقيق دستورنا"(١٧،٥). ومن أجل ذلك، ربما سيكفي "عدد صغير من أشياء قليلة الأهمية" يلخصها سقراط كما يلي: "لن يكون هناك، يا عزيزي غلوكون، توقف للأمراض التي تخرب المدن ولا، في رأيي، لأمراض الجنس البشري ما لم يصبح الفلاسفة ملوكا في الدول، أو أن يصبح من

يسمون، حاليا، ملوكا وحكاما فلاسفة حقيقيين وجديين وأن،نرى القوة السياسية والفلسفة مجتمعين في الرجل نفسه، ما لم يبعد، من جهة أخرى، قانون صارم عن الأعمال جمهرة من تحملهم مواهبهم نحو هذه أو تلك حصرا. لن يولد، أبدا، قبل هذا، الدستور الذي أتينا على رسمه فكرة، بقدر ما هو قابل للتحقيق، ولن يرى ضوء النهار"(١٨،٥).

ونحن نعرف كيف اضطر أفلاطون إلى التخلي عن حلمه بملك فيلسوف. وهو ما قاده، في نهاية حياته، إلى ما سماه، في "السياسة"، "الخيار الثاني"، أي إلى تصور كتابة مجموعة قوانين مكرسة لمستعمرة خيالية تقترب، إلى أقصى حد ممكن، من المدينة المثالية. ومدينة "القوانين"، كمدينة "الجمهورية"، محكومة من جانب أحكم الرجال، ولكن الشيوعية تركت مكانها لمساواتية عقارية تذكر المزيد من التذكير بسبارطة على الرغم من كونها أشد مرونة. "فليتقاسم معمرونا، أولا، الأرض والمنازل، ولا يعمدن إلى الاستثمار المشترك لأن هذا النظام (الشيوعية) يتجاوز تجاوزا ملحوظا المواطنين المولودين والمؤهلين والمتربين كمواطنينا. ولكن عليهم، على الأقل، أن يستوحوا، في تقاسمهم الأفكار التالي: ينبغي أن يفكروا في أن المستفيد من حصة محددة يجب أن ينظر إليها كملكية مشتركة للمدينة بكاملها، وبما أن الأرض وطنه، فيجب أن يعتني بها أكثر من عناية الأبناء بالأمهات ..."(٧٤٠. أ.)، ومن أجل ذلك، من المهم أن يبقى عدد الـ ٥٠٤٠ حصة الذي حدده أفلاطون كعدد مثالي، ثابتا، وهو ما يقتضي ضبطا صارما، من جانب الدولة، لتناقل الأملاك، ضبطا للولادات من أجل تجنب التزايد السكاني بقدر ما كان يسمى، في سبارطة، الأوليغانتروبية، نقص الرجال، واللجوء، في نهاية المطاف، في حالة الامتلاء التام، إلى الاستعمار.

وهذه المساواة النسبية في الأملاك – وهنا، أيضا، نلقى سبارطة- متسير، جنبا إلى جنب، مع منع المواطنين من تداول الذهب أو الفضة. ولن

يتوجب عليهم، وهو أمر بديهي، أن يمتنعوا عن كل فعالية حرفية أو تجارية فقط ، بل سيكون عليهم، أيضا لأنه لا يمكن، في عالم القرن الرابع اليوناني، محو كل الاقتصاد النقدي بجرة قلم، أن يكتفوا بنقد ضعيف القيمة يستعمل، داخليا، للمبادلات الأولية ودفع الجسور. "إذا اتفق وكان على فرد أن يقوم بسفرة، فليفعل ذلك بإذن من الحكام، ولكنه إذا عاد بمزيد من المال الأجنبي فليسلمه للمدينة مقابل معادله من نقد البلد"(٧٤٢ب). ولن يستطيع وجود اقتصاد نقدي، مهما كان محدودا، أن لا يحدد ضروبا من اللامساواة في الثروات. ولا يدهشنا أن نرى هذه المستعمرة الخيالية المستوحاة، بهذا القدر الكبير من الجلاء، بعض نقاطها، من المثال السبارطي تملك، مثل أثينا،أربع طبقات ضريبية، إذ يؤلف امتلاك الحصة الأولية نصاب الطبقة الرابعة، في حين لا يمكن لنصاب الطبقة الأولى أن تكون له قيمة تتجاوز أربعة أضعاف هذه الحصة: "فلنحدد إذن، حدا للفقر هو قيمة الحصة الأولية التي يجب أن تبقى والتي لن يدعها أي حاكم، ولا أي مواطن من الذين يعتزون بالفضيلة، بموجب المبادئ نفسها،تنقص بالنسبة لأي شخص. وإذا اعتبرناها وحدة ن فإن المشرع سيسمح باكتساب ضعفها أو ثلاثة أضعافها، وحتى أربعة أضعافها.." (٧٤٤ هـ). فنحن نرى، هنا، أن مدينة القوانين، تحدد لنفسها، على الرغم من التربية الجماعية والتي تديرها الدولة، وعلى الرغم من المؤسسات الأصلية، كالمجلس الليلي، مثلا أعلى هو ذاك الذي كان يحلم به رجال السياسة الأثينيون المعاصرون لأفلاطون، وما كانوا يفكرون في تحقيقه باستبعادهم، بكل بساطة، من المدينة جمهرة من لم يكونوا يملكون شيئا. ولا يمكن إلا أن ندهش لشبه التماثل بين العدد الكامل الذي يعينه أفلاطون حدا لتزايد سكان المدينة والخمسة آلاف التي كان أوليغارشيو عام ٤١١ ينوون الاحتفاظ لها بالممارسة الكاملة للمواطنة.

ومن المؤكد أننا نقترف خطأ بالغا بردنا مدينة "القوانين" إلى برنامج الأوليغارشيين الأثينيين. فقد كانت لأفلاطون مقاصد مختلفة كل الاختلاف وكان الأمر يدور حول "خيار ثان" لعدم القدرة على تحقيق المدينة المثالية التي تبقى النموذج. والتربية، البيديا، التي كان يتلقاها مواطنو ماغنيزيا بقيت عنصرا أساسيا في البناء الأفلاطوني. فبصنع إنسان جديد، كما بصياغة مؤسسات جديدة، كان أفلاطون يفكر في إنقاذ المدينة من الكارثة.

ذلك أنه تكاد لا توجد حاجة إلى أن نقول أنه كان النموذج المثالي، أو "الخيار الثاني" القابل أو الغير القابل للتحقيق، وأنه لم يكن مدار البحث، أبدا، إقامة المدينة الأفلاطونية بالقوة، والثورة، الستازيس، كانت الشر الأعلى الذي يجب تجنبه. أي أن المدن الواقعية كانت متروكة، إلى الأبد، لمصيرها. وكل ما كان يمكن أن يؤمل به هو أن سعادة سكان هذه المدن ستحث اليونانيين، عند تحقق النموذج، على استيحائه، على التخلي عن النفور الذي يثيره فيهم كل مشروع تقسيم للأراضي: "إذا خطر لأحدهم المس بالملكية العقارية وإلغاء الديون، لتبينه أنه لا يمكن، أبدا، دون هذين التدبيرين، إقامة مساواة كافية، فإن المشرع الذي يحاول إصلاحا من هذا النوع سرعان ما سيجد أمامه شعبا كاملاً يقول له أن لا يحرك ما هو راسخ، يلعنه على إدخال الاقتسامات وإلغاء الديون إلى حد يردون، معه، جميعا، إلى العجز"(٦٨٤ د.هـ). ولا يبقى، في المدينة القديمة .... سوى مورد التمنيات ومورد تغيير خفيف وحريص يوزع ضروب التقدم على مساحة زمنية طويلة كالتالي: أن يكون هناك محددون يملكون، هم أنفسهم، أراض واسعة ومزودون، أيضا، بمدنيين عديدين ومستعدين، ضمن روح توفيقية، لنقل قسم من ممتلكاتهم إلى الأشد بؤسا بردهم ديونا، "أحيانا، وبتوزيعهم (أراض) أحيانا أخرى، متعلقين،على كل حال، بالاعتدال ..."(٧٣٦ د-هـ).

وقد وجد مثل هؤلاء "المجددين" في سبارطة في القرن الثالث ولكنه كان عليهم ليبلغوا أهدافهم أن يلجؤوا، في نهاية المطاف، إلى الثورة، وانتهت محاولتهم نهاية فاجعة.

و لم يكن للحلم الأفلاطوني المكون لدى مشهد الأزمة التي اجتازتها المدينة اليونانية أن يتجسد في مشروع شخص. وفي أحسن الأحوال، كان هناك "طغاة" فلاسفة. أما بالنسبة لوطن أفلاطون، فقد كان أكثر انطباعا بقرن من الديمقراطية الإمبريالية، أكثر تعلقا، أيضا، ببعض أشكال الحرية الفردية من أن يبحث في سبيل آخر غير التشدد في هذه الإمبريالية عن حل للأمراض التي كان يعانيها. ونعرف كيف انتهى ذلك: فسوف يبقى حيا، وقد افتقر وهزمه فيليب،خلال بضعة قرون متغذيا بذكرى عظمته الماضية.

وفي البرهة التي كان ينتهي، فيها، التاريخ المشرق للديمقراطية الأثينية، تقريبا، جاء أجنبي إلى أثينا ليتابع دروس، أفلاطون، ولكنه انتهى إلى إقامة مدرسته الخاصة فيها هو أرسطو الذي كان يعلق، في دروسه التي كان يلقيها على تلاميذه، في حدائق الليسيه، على عمل من كان معلمه. وكان يطلق على الشيوعية حكما لم يتخلف عن استعادته كل أولئك الذين من شأنهم، عبر القرون، الدفاع عن الملكية الفردية.

"هل يجب، أم لا، أن تكون الملكية مشتركة؟ هذا الموضوع يمكن أن يفحص حتى بصورة مستقلة عن التشريع حول النساء والأطفال. وأنا أفسر ما أقول: في موضوع الملكية حتى لو فصل النساء والأطفال كما هي الحال في كل مكان حاليا، هل من الأفضل أن تكون الملكية مشتركة، وكذلك استعمالها، أي أن يكون هناك تملك خاص للأرض ولكن ثمارها توضع في الاستهلاك المشترك، وهو ما يمارسه بعض الشعوب، أو، على العكس من ذلك، تملك مشترك للأرض واستثمار مشترك لها، ولكن الثمار توزع لتلبية الحاجات الخاصة (يقال أن بعض

الشعوب البربرية تمارس، أيضا، هذا النوع من التشارك)، أو، أخيرا، تشارك في ملكية الأرض والثمار. وإذا كانت الأرض مزروعة من جانب آخرين غير مالكيها، فإن الوضع يمكن أن يكون مختلفا، وأسهل في الوقت نفسه. أما إذا عمل المرء لنفسه، فإن مسائل الملكية يمكن أن تسبب المزيد من الارتباكات: وبالفعل، إذا لم تكن القسمة، في الأرباح والأعمال، متساوية ن بل غير متساوية، فإن شكاوى سترتفع، بالضرورة، ضد الذين يستفيدون ويتلقون الكثير مع تكليفهم أنفسهم بالقليل من الجهد، من الذين يتلقون مقدارا أقل، ولكنهم يعملون أكثر"(٢،٥،٣).

وانتهى أرسطو إلى تقرير تفوق الملكية الخاصة مع تسليمه بوجوب وجود حدود للغنى والفقر. ولكن الحلم المساواتي والشيوعي بقي، مع ذلك، راسخا رسوخا متينا، والعصر الهلنستي سيشهد ولادهما من جديد.

المذاهب المساواتية في العصر الهلنستي والروماني

أعلنت هزيمة اليونانيين في شيرونير، عام ٣٣٨ ق.م، نهاية الحرية اليونانية. من المؤكد أن المدن اليونانية استمرت، مع ذلك، في الوجود كدول مستقلة ذاتيا. والواقع هو أنها فقدت كل حرية قرار وشهدت، بصورة متفاوتة السلبية، غزو الاسكندر للشرق، ثم المعارك التي اندلعت، بعد وفاته، بين قادته من أجل ميراثه. وحوالي ٢٨٠، قام توازن نسبي صادق على أساس وجود ثلاث ملكيات كبيرة، وريثة إمبراطورية الاسكندر، ملكية اللاجيديين، في مصر، وملكية السلوقيين، في آسيا، وملكية الأنتيغوديين، في مقدونيا. وسوف تصبح المدن اليونانية المستقلة، نظريا، رهان الخصومات بين السلالات الثلاث الكبرى، وكان وجود مقدونيا، لأنها الأقرب، هو المحسوس بأكثر الصور مباشرة. ولن تفعل مشاداتها العقيمة شيئا خلاف التفاقم بوضع سيئ، من قبل، منذ حرب البيلوبونيز

إلى أن جاء التدخل الروماني ليصفي المسائل، نهائيا، بـ"إعادة الحرية اليونانية" لاستعباد المدن بصورة أفضل.

في هذا السياق، سوف تتخذ النظريات السياسية منحى جديدا. فمسألة المدينة التي كانت في صميم المسيرة الأفلاطونية انتقلت إلى المستوى الثاني من الأهمية بعد ذلك الحين. وفي حين كان بعضهم مشغولين، خاصة، بتأمين سلامتهم الفردية (أبيكور)، وكان آخرون ينتقلون بمضاربائهم من عالم المدينة الضيق إلى الكوزموس بكامله (الرواقيون). وأصبح بعضهم مستشارين للملوك المقدونيين وساعدوا في صياغة نظرية للسلطة الملكية تجعل، بضمها الاتجاهات الملكية المطورة في القرن السابق ودمجها، في الوقت نفسه، التجربة المشخصة التي حققها الاسكندر، من الملك، في وقت واحد، مصدر كل قانون وذاك الذي ينتظر منه العدل وأعمال الخير. ونعوت سومتر، أفيرجيت، أبيغانوس التي كان الملوك الهيلنستيون يلصقونها بأسمائهم ويتلقون، باسمها، الأمجاد الإلهية تبين، بدرجة كافية، أن عليهم يتوقف كل شيء في عالم اتسع بدون حدود.

إلا أن هذا العالم الذي امتد به الاسكندر حتى أطراف العالم المعروف كان بعيدا عن التوصل إلى توازنه. من المؤكد أن البلاطات الملكية كانت تقدم مشهد ترف كان عالم المدن قد جهله. فالفتوحات سمحت لليونانيين- المقدونيين بالاستيلاء على ثروات آسيا وحل الأزمة، على هذا النحو، جزئيا، بإعطاء أراض للأشد حرمانا في المدن الجديدة التي أسسها الملوك. وهذه المدن، نفسها، كانت تتزين بأنصبة فخمة تعود، غالبا، إلى كرم العاهل المتفاوت الغرض. ولكن هذا الغنى لم يمس العالم اليوناني الحقيقي إلا جزئيا جدا. وإذا كان بعض الأغنياء قد استطاعوا إبراز بعض ترفهم وثرواتهم، فإن جمهور السكان الكبير، وخاصة السكان الفلاحين، كان يعاني من دائين كانا يرهقانه منذ زمن بعيد: نقص الأرض والديون. فمسألة إعادة توزيع عادلة للثروة بقيت، إذن، دائما،

في الحالية نفسها، ولم يكن المنظرون يستطيعون تجاهلها. وكانت فتوحات الاسكندر قد خلقت، فوق ذلك، علاقات اجتماعية جديدة كان يجب أن تنجم عنها تناقضات جديدة. فقد رأى الفلاحون الشرقيون تفاقم حالتهم ورأوا أسيادهم الجدد، الجنود اليونانيين- المقدونيين، الموظفين الملكيين، يقتضون منهم، حين لا يكون الملك، نفسه، يقتضي ذلك، أعمال سخرة وجزية وأتاوات بمزيد من القسوة. وقد حلت محل الملك البعيد، وغير الناجع غالبا، إدارة مدققة وإن لم تكن ذات كفاية دائما. ومنذ ذلك الحين، وجدت خميرة اضطرابات مهددة، دائما، وإمكانية تواطؤ، ما وراء حاجز الحضارات، بين هؤلاء الفلاحين المحليين، والذين كانوا يتجهون، في المدينة، إلى أن لا يعودوا يشكلون سوى مجموعة واحدة من المقهورين، من رجال أحرار فقراء وعبيد.

وهذه النقطة الأخيرة هي التي ينبغي،فعلا، إبراز قيمتها دون أن نغفل عن التعقيد البالغ للواقع. ففي حين لم يكن أبدا، من شأن الرجال الأحرار الفقراء، في القرن السابق، أن يشركوا عبيدا في نضالهم، فلا يحررونهم إلا للحصول على قوة مساندة، فإنه لم يكن من النادر، في القرن الثالث، وأكثر من ذلك، في القرن الثاني، أن يركب الرجال الفقراء الأحرار منهم والعبيد بين جهودهم للقضاء على الغني المكروه. ويمكن أن نرى في ذلك نتيجة للمذاهب العالمية في العصر الهيلنستي. ولكن انحطاط المدينة يفسر هذه التحالفات أكثر، أيضا، من هذه المذاهب التي يمكن الشك أنه كان لها صدى شعبي. ففي القرن الرابع، كان أشد الأثينيين بؤسا يرى نفسه فوق الغني الدخيل أو المصرفي المنحدر من عبيد – وكان كذلك فعلا. أما في القرن الثالث، فلم تعد المواطنة سوى شرف فارغ ومحتفظ به، فوق ذلك، غالبا، للأغنياء. ومنذ ذلك الحين، لم يكن الرجل الفقير الحر يكاد أن يتميز عن العبد الذي جمعه، معه، بؤس مشترك، وكان كلا الاثنين ينتظران خلاصهما من سيد طيب أومن ثورة أومن الظروف.

ونادرا ما كانت هذه الثورات عفوية. وعندما كانت كذلك، فإنها سرعان ما كان "يستولى عليها". وما يهمنا، هنا، هو أن نحاول استخلاص الأيديولوجية، أو الأيديولوجيات، التي أمكن أن تعطيها تبريرا، على الأقل، إن لم تحددها. وينبغي علينا، من أجل ذلك، تمييز بعض الأمثلة: مثال ملوك سبارطة الإصلاحيين، مثال أريستونيكوس من برغاموس ومثال الغراكيين أخيرا.

لقد رأينا، قبل قليل، أن سبارطة كانت أحد النماذج التي استوحى منها منظرو القرن الرابع الإصلاحيون. ولكن سبارطة كانت، في القرن الرابع، على وجه الدقة، قد كفت عن أن تكون "مدينة المتساوين" هذه التي كان يمتدحها المعجبون الأثينيون بها. فحرب البيلوبونيز، كانت قد عجلت، هنا، كما في أمكنة أخرى، بتطور ربما يكون قد بدأ، فعلا، منذ القرن الخامس. وفي القرن الرابع، لم تعد المساواة السبارطية سوى كلمة جوفاء، وزاد عدد السبارطيين الذين هبطوا إلى مصاف "الأدنياء" لعدم قدرتهم على تقديم نصيبهم إلى "السيسيسيون"، في حين أن الأرض تركزت، منذ قانون الحاكم أبيتادوس، بين عدد صغير من الأيدي. ويقول بلوتاركوس، وهو مصدرنا الرئيسي فيما يتعلق بتاريخ الملكيين الإصلاحيين آجيس الرابع وكليومينوس الثالث، أن كل أرض لوكانيا كانت، حوالي منتصف القرن الثالث، بين أيدي حوالي مائة شخص. ولم يكن يمكن لهذا الوضع الذي يضعف المدينة كثيرا ويحرمها، خاصة، من قوتها العسكرية، أن يستمر. ومن هنا جاءت مشاريع الإصلاح التي صاغها الملك آجيس الرابع لإعادة دستور ليكورغوس بتقسيم جديد للأراضي. وبلوتاركوس الذي يستخدم رواية المؤرخ الأثيني فيلاركوس، المعاصر للأحداث، يلخص التدابير التي قررها الأمير الشاب كما يلي: "... كانت الأحكام الجديدة (للقانون) تتضمن تأجيل الديون وقسمة جديدة للأرض. فسوف تقسم الأرض، من وادي بيليتا إلى جبل

تاجيت، ومن ماليوس إلى سيلازوس، إلى أربعة آلاف وخمسمائة حصة، وإلى خمسة عشر ألفا خارج هذه الحدود.وسوف تخصص حصص الخارج للجنود القادرين على حمل السلاح، وحصص الداخل للسبارطيين أنفسهم الذين سيكمل عددهم بضم جنود وأجانب مزودين بتربية ليبرالية وجيدة التطبيق ويكونون في زهرة العمر". (حياة آجيس،٨). وكان الأمر يدور، بالنسبة للسبارطيين، حول استعادة نوع حياتهم الجماعي التقليدي الذي كان قد صنع عظمتهم وقوتهم. إلا أن الظروف التي حددت، في العصر القديم، أصالة النظام السبارطي لم تعد، مهما كانت، تنطبق على وضع العالم اليوناني في القرن الثالث، فخصوم آجيس أفشلوا، إذن، الإصلاح. وبعد بضع سنوات، سوف تستعاد مشاريع آجيس من جانب كليومينوس الثالث، ابن خصمه الملك الثاني ليونيداس. وكان كليومينوس قد تزوج أرملة آجيس التي ربما تكون قد أثرت عليه. ولكنه، خاصة، كان قد تابع، في سبارطة، الدروس التي ألقاها، فيها، لبعض الوقت، سفيروس من بوريستينوس، وكان تلميذا لزينون من سيتيوم. وكان القدامى يفسحون، من قبل مكانا واسعا للتأثير الذي ربما يكون سفيروس قد مارسه على كليومينوس. ومعظم الحديثين يقرون هذا الرأي الذي عورض، مع ذلك مؤخرا. وهو يردنا إلى مسألة المحتوى الاجتماعي والسياسي للرواقية. وهذه الأخيرة يمكن أن تلخص، بإيجاز، في العبارتين التاليتين: فمن جهة أولى، كان الطابع العالمي للرواقية يؤدي، بالضرورة، إلى مفهوم المساواة بين البشر، إلى نفي كل فرق بالطبيعة بينهم. ولكن هذا لا يصل، من جهة أخرى إلى إعادة مساءلة النظام الاجتماعي القائم، بالضرورة. ومن المعروف، جيدا، على العكس من ذلك،أن ممثلي الرواقية، في العصر الذي عرفت، فيه، أكبر نموها، كانوا موجودين إلى جانب الملوك الهيلنستيين الذين كانوا مستشارين لهم، أو إلى جانب جنرالات رومان يعلمونهم الفلسفة اليونانية. هل هاتان

العبارتان متناقضتان؟ الواقـــع، والأمثلـة الأخـرى الـتي سـتتوقف عندهـا سـتبين ذلك بوضوح أكـــبر، هـو أن العالميـة الرواقيـة، وكـانت، نظريـا علـى الأقـل، تسـتطيع الوصـول إلى مسـاءلة النظـام الاجتمـاعي، لم تكـن تفكـر في وسـائل لإقامة نظـام أعلـى غـير اللجـوء إلى الملـك المنقـذ والمحسـن القـادر، وحـده، على منح العدالة للبشر. وكان ذلـك نقـلا مـن عـالم المدينـة الضيـق إلى العـالم غير المحـدود لـ"الواكومـين"، أي فكـرة الملـك الفيلسـوف الأفلاطونيـة. وإذا عدنـا إلى كليومينـوس، فإنـه حصـل علـى إقـرار الاشـتراك في الخـيرات، وسرعان مـا وضـع إصلاحـه موضـع التطبيـق بعـد أن تخلـص مـن خصومـه ومن الحكام. وفـد تلقـى المواطنـون تربيـة مكرسـة لتجعـل منـهم سـبارطيين حقيقيين ولتخلق، لديـهم، الميـل إلى نظـام سـبارطة القديمـة المتقشـف. ويقـول لنـا بلوتـاركوس أنـه ربمـا يكـون سـفيروس، شـخصيا، قـد شـارك في هـذا الإصلاح للطبـاع السـبارطية الـذي كـان كليومـانوس أول مـن انصـاع لـه. إلا أنه إذا كان الأمر يـدور، بالنسـبة لملـك سـبارطة، حـول عـودة إلى التقليـد السـبارطي القـديم الـذي راجعتـه وصححتـه الرواقيـة المعـاصرة، فقـد كـان يـدور، بالنسـبة لجماهـير البيلوبونـيز الفقـيرة، حـول ثـورة اجتماعيـة كـانوا يتمنـون رؤيتـها تنتشـر في كـل البلـد. ومـن هنـا كـان خـوف الملاكـين وخـوف المدافـع الرئيسـي عنـهم، سـتراتيجي الرابطـة الآشـية، أراتـوس مـن سيسـيون. وقـد كتـب بلوتـاركوس يقـول: كـان يسـتهول إلغـاء القنانـة ونهوض الطبقات الفقـيرة، وكـان ذلـك أسـوأ مـأخذ لـه علـى كليومينـوس. لذلـك ارتمـى، هـو وكـل آشـيا، عنـد أقـدام المقدونيـين، عـابدا صولجـان ملوكـهم وأرديتـهم وخاضعـا لأوامـر حكامـهم كيـلا يبـدو منصاعـا لأوامـر كليومينـوس" (حيـاة آجيـس وكليومينـوس، ٣٧). وأنهـى التدخـل المقـدوني محاولة ملـك سـبارطة. وسـوف يسـتعيدها، مـن جديـد، بعـد بضعـة عقـود، مغتصب،هونابيس، الـذي أعطـي مشـروعه منحـى أكـثر ثوريـة بكثـير بضمـه إلى الجنـود قسـما مـن العبيـد المحرريـن والذيـن أصبحـوا "نيوبوليتيـه"،أي

مواطنين جددا، وبنجاحه، على هذا النحو، في الصمود، خلال عشر سنوات، لا للآشيين، فقط، بل، أيضا، لحليفهم القوي، الجنرال الروماني فلامينيوس. هل كان نابيس يتصرف لمجرد طموح شخصي أم عن قناعة ثورية؟ أكان تحرير العبيد مجرد تدبير ظرفي أم مسألة مبدأ؟ من الصعب جدا الإجابة عن هذا السؤال.ويمكن، بداهة، أن نلاحظ أن نابيس لم يحرر كل العبيد إذ يفترض النظام الجماعي السبارطي، وجود طبقة مستعبدة من المنتجين الزراعيين. ويمكن أن نلاحظ، أيضا، أن الهيلوت السبارطيين لم يكونوا عبيدا بالضبط، وأنهم كانوا، على الرغم من المعاملات القاسية جدا التي كانت تنزل بهم، جزءا من المجتمع السبارطي. ومع ذلك، يبقى أن نابيس كان رجلا من زمانه وأن "ثورته" تقع في سياق دقيق جدا. وما نجده في خلفية المثال الثاني الذي سنتوقف عنده، مثال أريستونيكوس من برغاموس، هو سياق مختلف قليلا.

كان أريستونيكوس ابنا غير شرعي للملك أومينوس الثاني الذي عرفت مملكة برغاموس، المنفصلة، منذ قليل، عن الإمبراطورية السلوقية، في عهده، أكبر ذروة لها ناجمة، في قسم كبير منها، عن سياسة تحالف مع روما.

وقد خلف أومينوس الثاني أخوه أتالي الثاني الذي تابع سياسته. وبعد موت أتالي الثاني، خلف أتالي الثالث، الابن الشرعي لأومينوس، عمه، وكان شخصية غريبة، وكان يهتم بالأعشاب والنباتات، ومات عام ١٣٣ ق.م بتأثير ضربة شمس. ولأسباب لم ينته النقاش حولها، تنازل أتالي الثالث، وهو يحتضر، عن مملكته للشعب الروماني. ورفض أريستونيكوس قبول وصية أخيه وحمل السلاح ضد الرومان. وليس في ذلك شيء خارق للمألوف خلاف كون أريستونيكوس قد لجأ، لكي يقاوم، إلى كل الفلاحين الفقراء في الأرياف البرغامية وحرر العبيد وخلق لأنصاره مدينة جديدة أسماها "هليوبوليس"، مدينة الشمس. وقد لا

يكون التوجه إلى العبيد والفلاحين الفقراء وكل المستائين سوى وسيلة ليستخدم، ضد الرومان وحلفائهم من "البورجوازية" البرغامية، حركة استياء كامنة بين الفلاحين المسترقين العبيد وكانت، احتمالا، ستندلع على كل حال. ولكن اسم الهليوبوليسيين الذي أعطي لسكان المدينة التي تجمع أنصار أريستونيكوس ظل، فيه، ما يدهش. ذلك أننا نلقاه في الرواية التي نقلها ديودورس عن مسافر يدعى يامبولوس، رسا، ذات يوم، عند جزيرة كان سكانها من أشياع هيليوس، وكانت تحمل اسم جزيرة الشمس. وتدخل رواية يامبولوس في باب الطوباوية. فسكان جزر الشمس يعيشون حياة كاملة:"إنهم يعيشون في المراعي التي يوجد، فيها، كل ما هو ضروري للحياة لأن طيبة الأرض واعتدال المناخ ينتجان من الثمار أكثر مما يلزمهم. ...وليس الزواج ساريا بينهم. والنساء والأطفال يعيشون من الإنفاق المشترك وبمحبة متساوية. وبما أنه لا يمكن أن تكون هناك غيرة أو طموح،فالسكان يعيشون، فيما بينهم، في أكمل تناغم"(٥٧،٢).فهناك،في وقت واحد، ذكرى العصر الذهبي وكذلك بناءات أفلاطونية. فلا يكتفي يامبولوس، فعلا، بوصف حياة الهيليوبوليسيين التي تتصف بتقشف كبير وهولا يقل عنه. فهم، اجتماعيا، متساوون جميعا، ولكنهم ملزمون، جميعا، بفاعلية محددة: فهناك صيادون وحرفيون وكهنة. وهم، سياسيا، موزعون إلى قبائل تضم كل واحدة منها ٤٠٠ عضو ويوجد على رأسها ملك يطيعه الجميع. وعندما يموت الملك، في عمر المائة والخمسين سنة، يخلفه أكبر أعضاء القبيلة سنا. وكل ذلك لا يمضي بعيدا جدا، ويدور الأمر حول عالم بدائي جدا، ولكنه عالم يجهل الصراعات المولودة من اللامساواة في الثروات ويجهل، أيضا، الرق.

من كان يامبولوس، وما التأثير الذي مارسه على أريستونيكوس؟ إنهما سؤالان ليس من اليسير الإجابة عنهما. ففيما يتعلق بيامبولوس، يفترض

أنه كان يعيش في القرن الثالث. وقد جرى السعي لتحديد موقع جزر الشمس العتيدة ولإيجاد خلفية واقعية لها.ولكن هذه مسألة زائفة لأن بعض الوجوه الغريبة تقول أن الأمر يدور حول بلد خيالي. هل كان يامبولوس منظرا كان يسعى، بذلك، إلى اقتراح نموذج على معاصريه؟ وهل ألهم هذا النموذج أريستونيكوس؟ سوف نلقي، دائما، السؤال نفسه الذي من العقيم، دون شك، أن نحاول الإجابة عنه. إلا أن التطابق لا يمكن أن يكون مصادفا اسم أنصار الأمير البرغامي ولاسم سكان الجزر الغامضين الذين زارهم يامبولوس ولرعاية هيليوس،الشمس،دون شك،معنى دقيق، خاصة إذا فكرنا في الهيليوس كوسمو كراتوس (الشمس خالقة الكون) لدى الرواقيين. فليس، بالتأكيد، من قبيل المصادفة، أن نجد، في كل مرة، في العصر الهلنستي، التأثير الرواقي وراء الحركات الثورية. ولا يمكن أن نهمل كون الفيلسوف الرواقي، بلوسيوس من كوموس، صديق تيبريوس غراكوس ومستشاره، قد أتى للجوء لدى اريستونيكوس بعد فشل الإصلاح الزراعي. إلا أنه إذا كان التفسير الرواقي يفسر خطوة اريستونيكوس بقدر الاسم الذي أعطاه يامبولوس لجزره السعيدة، فإنه لا يفسرها كليا. وهو لا يفسر، خاصة، أن يكون هذا الاسم قد استطاع أن يجمع وراء المطالب البرغامي بالسلطة، فلاحين فقراء وعبيدا، يونانيين مواطنين محليين. وربما كان ينبغي، إذ ذاك، إدخال عناصر أخرى دينية هذه المرة، استطاعت أن تنمو في هذه الأرض الآسيوية، مهد كل الديانات. ذلك أن الشمس ليست،فقط، "كوسموكراتور" الرواقيين، بل هي، أيضا، مانحة كل عدالة، عدالة يتساوى، فيها، الجميع، وواهبة كل الخيرات التي تحملها الأرض وواهبة النور. وإذا فكرنا، أخيرا، بالصلة الموجودة بين الشمس والميثولوجيا الملكية في العصر الهلنستي، فإننا نفهم أن مسألة تأثير طوباوية يامبولوس المساواتية في عملية اريستونيكوس مسألة زائفة لأن كليهما ناجمان عن

مناخ واحد، اجتماعي وديني وفلسفي، معا، يعلن عن الرسولية والمسيحية المبتدئة.

ولن نتوقف عند المثال الثالث، مثال تيبريوس غراكوس، إلا قليلا. وبالفعل، إذا كان تأثير الفلسفة السياسية اليونانية يجتمع، لدى المصلح الزراعي، مع التقليد الروماني، فإنه، على الرغم من وجود بلوسيوس، تأثير العصر الكلاسيكي أكثر منه تأثير العالم الهلنستي المعاصر. فتيبريوس يحلم بعودة إلى مدينة فلاحين- جنود مثالية ويغضب من اللامساواة المتعاظمة، ولكن حركته، ولو كانت تضر بمن تعسفوا في الإفادة من الاحتلال الروماني، تقع في صميم تقليد التخصيص "الاستعماري" لدى الرومان. ولاشك في أن مجلس الشيوخ قد تخلص من تيبريوس، كما تخلص، فيما بعد، من أخيه كايوس، لأسباب سياسية أكثر منه بسبب سياسته الاجتماعية. ولا يدهشنا أن يكون الغراكيون قد ظهروا كنماذج في عيون ثوريي ٧٩٣ البورجوازيين الذين كانوا يريدون بناء مجتمع مساواتي من صغار المنتجين-المواطنين. فلم يكن يمكن للوجه الأخلاقي في مغامرة الأخوين إلا أن يغريهم وهم الذين كانوا يتغذون ببلوتاريكوس ويحلمون بروما قبل قيصر. في حين أن قيصر كان هناك فعلا.

وبعد فشل تيبريوس غراكوس، اندلعت، في صقلية، ثورة عبيد كبيرة. وقد قمعت بقسوة، وهوما لم يمنع انتفاضة جديدة، في صقلية أيضا، في نهاية القرن. وأخيرا، فإن إيطاليا نفسها هي التي ستكون، في العقود الأولى من القرن الأول، مهددة بثورة سبارتاكوس الكبرى. ونحن في حالة جهل شديد لثورات العبيد الكبيرة هذه التي كانت غير مجدية. ومن المدهش أنها جرت، جميعها، في فترة زمنية قصيرة نسبيا، في نصف القرن هذا الذي كان مصير روما، فيه، في الميزان والذي انهارت، فيه، الممالك الهلنستية الكبرى وبلغ، فيه، الاقتصاد القائم على عمل العبيد ذروة نموه. ومصدرنا الوحيد حول الثورات الصقلية هويودورس على الرغم من أن

روايته وصلت إلينا على شكل مقاطع. ومن هذه الرواية يتبين أن هذه الثورات كانت، في أغلبيتها، ذات منشأ شرقي وأن قادتها تعجلوا في إعلان أنفسهم "ملوكا" وأقاموا سلطتهم على معايير من طبيعة دينية. أما بالنسبة لسبارتاكوس، فالمسألة مختلفة قليلا:ومصدرنا الرئيسي هو كتاب بلوتاركوس "حياة غراكوس"، وكل الموضوع كان، فيه، مرئيا، بداهة، من وجهة نظر رومانية. أكان مشروعه مدعوما بإيديولوجية، وهل كانت هذه الإيديولوجية مساواتية كما تجعلنا نفترض ذلك القواعد التي كان سبارتاكوس قد وضعها لاقتسام الغنيمة؟ إن هذا أمر ممكن ونلتقي هذه الرسولية المساواتية والمنصفة التي سبق أن ذكرناها بصدد أنصار اريستونيكوس. إلا أنه يجب أن نلاحظ أن الأمر لم يكن يدور، بأية صورة، حول الاعتراض على شرعية الرق كمؤسسة احتماعية. فقد كان رفاق سبارتاكوس، وسبارتاكوس نفسه، يفكرون، أولا، في العودة إلى بلادهم وفي جمع كل المستائين حولهم لتحقيق هذا الغرض. ولكننا لا نرى، أبدا، أثرا لإيديولوجية دقيقة.

الرسولية، المسيحية، الهرطقة، الألفية

في الوقت الذي كانت، فيه، روما تتخبط وسط المعارك التي سوف تؤدي إلى الحرب الأهلية، كانت الملكيات المولودة، في الشرق، من فتوحات الاسكندر تنهار، الواحدة بعد الأخرى. وقبل أن ينجح من سماه مؤرخ إنكليزي "مهندس الإمبراطورية الرومانية" في فرض نفسه كسيد أوحد وفي إدخال كل رعايا الإمبراطورية الرومانية في عبادته، سوف تهز العالم المتوسطي، خلال ما يقرب من ثلاثة أرباع القرن، اختلاجات ليس من السهل، دائما، قياسها وتمييزها. وعلى كل حال، فإن أحدها سيكون تقبل النتائج بالنسبة للعالم الغربي على الرغم من أنه لم يكن، في البداية سوى هرطقة داخل اليهودية: وما نتحدث عنه هو المسيحية.

وليس موضع بحث، هنا، أن نقارب مسألة أصول المسيحية حتى من هامشها.ومع ذلك، فمن المؤكد،من وجهة نظر تاريخية مضبوطة، أنها لم تكن في فلسطين هيرودوس، سوى واحدة من هذه الحركات الرسولية التي كانت تعد جماهير البؤس بالمجيء القريب لـ"مخلص" سينهي الظلم الذي كانوا يعانون منه. وهذا "المخلص" الذي سينتزع البؤساء من شرطهم القاسي ويطرد الجنود الرومان لا يمكن أن يكون سوى "ملك"، ولكنه ملك يحمل الهالة الإلهية. وربما كان هناك،غالبا، ميل، عندما تجري محاولة لإعادة بناء البيئة التي ولدت، فيها، المسيحية، إلى المقابلة بين المناخ الهلنستي والمناخ الديني اليهودي. والواقع هو أن فلسطين اليهودية كانت، حتى خارج البورجوازية الهلينية، مدموجة في العالم الهلنستي الشرقي، وكانت فكرة "المخلص" منتشرة، فيها، انتشارها في الولايات الشرقية الأخرى من الإمبراطورية الرومانية. ويجب أن لا ننسى أن يسوع قد صلب بصفته "ملك اليهود".

وسوف يعدل تلاميذه، بعد ذلك، مضمون رسالته في الاتجاه الذي نعرفه. ولكن المسيحية احتفظت، من أصولها الرسولية، دائما، ببعض الصفات التي تفسر كونها قد استطاعت أن تكون، خلال قرون، في صفتها الرسمية، أوفي صورة هرطقات عديدة في مرات أكثر، إحدى دعامات العمل الثوري.

لقد احتفظت المسيحية، ضمن بعض الحدود، طيلة ما كانت مضطهدة في الإمبراطورية الرومانية، بطابع شعبي. ومن المؤكد أن منشئي "العهد الجديد"، قد اعتنوا بتخفيف الطابع الثوري للمسيحية الأولى. وخضوع العبيد والفقراء الطوعي لمصيرهم هو ما بشر به آباء الكنيسة أكثر مما بشروا بالخزي الملقى على الأغنياء. فلم تكن هناك حاجة للثورة ما دامت مملكة المسيح ليست من هذا العالم:"فليخضع كل رجل للسلطات التي تمارس الحكم لأنه ما من سلطة إلا من الله، وهو الذي أقام الموجود

منها. وهكذا، فمن يتمرد على السلطة يتمرد على النظام الذي أراده الله. والمتمردون يجتذبون اللعنة إلى أنفسهم... وهذا هو السبب الذي من أجله تدفعون ضرائب: والذين يحصلونها مكلفون من الله بالقيام بهذه الوظيفة. أعطوا كل واحد ما هو من حقه: الضريبة، الرسوم، الخوف، الاحترام...لكل واحد ما تدينون له به" (رسالة بولس الرسول إلى أهل روما ١٣:١-٧). "من أجل أن توجد مدينتنا في السماوات التي ننتظر منها، بشوق، سيدنا يسوع المسيح الذي سيغير جسدنا البائس لجعله شبيها بجسده الممجد بتلك القوة التي يملكها ليستطيع إخضاع كل العالم"(رسالة بولس الرسول إلى أهل فيليبي ٣: ٢٠-٢١) وعلى الرغم من ذلك، اجتذبت المسيحية، أولا، الفقراء والنساء والأطفال والعبيد. ولا يمكن، بالتأكيد، الاحتفاظ بكل الاتهامات التي صاغها الكتاب الوثنيون ضد المسيحيين الأوائل، ونحن نعرف الشرور التي اتهموهم بها. ولكننا لا نستطيع أن ننكر الحقيقة التي نكتشفها وراء هذه الأقوال في كتاب سيليس "خطاب حقيقي ضد المسيحيين": "نرى بينهم نداقي صوف وحذائين وهراسين، أناسا في منتهى الجهل ومجردين من كل تربية يحاذرون من أن يفتحوا أفواههم أمام أسيادهم، رجال الخبرة والحكم، ولكنهم يدهشون، خاصة، أطفال البيت أو نساء لسن أعقل منهم ويمضون في الإفضاء إليهم بروائع. إنهم، وحدهم، الذين ينبغي تصديقهم. فالأب والأم والمربون أناس يجهلون الخير الحقيقي ويعجزون عن تعليمه.وهم، وحدهم، يعرفون كيف يجب أن يعاش"(ترجمة ل.روجييه، ج.ج بوفير، نشر عام ١٩٦٤).

إلا أن الأمور كانت آخذة في التغير شيئا فشيئا، على الرغم من الاضطهادات أو بسببها، لتصل إلى "اعتناق" قسطنطين المسيحية. ولن تتأخر المسيحية التي أصبحت ديانة الإمبراطور عن أن تصبح، أيضا، ديانة الأرستقراطية الرومانية، وكانت الهرطقات، منذ ذلك الحين، هي التي

التجأ إليها الطابع الثوري للمسيحية.

وسوف تتخذ الهرطقات أشكالا متنوعة، وليس هنا مكان دراستها. ولكن تلك التي احتذبت البؤساء كانت تشترك في إدانة صفة التواطؤ بين الكنيسة والسلطة السياسية وتتمنى عودة المسيحية الأولى، ديانة الفقراء والقديسين. ولن نتوقف، هنا، إلا أمام مثالين: الدوناتية الأفريقية للقرون الأخيرة من الإمبراطورية الرومانية والحركات الألفية في نهاية القرون الوسطى.

وليست الدوناتية، في الحقيقة، هرطقة بل ربما كانت، بالأحرى، انشقاقا على اعتبار أنها قد أدت، خلال أكثر من قرن، إلى تقسيم الكنيسة الأفريقية إلى كنيستين متخاصمتين. وقد ولدت من رفض الأساقفة النوميديين الاعتراف بصحة الانتخاب، عام ٣١٢، الذي جرى لأسقف قرطاجة الجديد، سيسيليان الذي رسم من جانب "تراديتور"، أي من جانب أحد الأساقفة الذين قبلوا، في عهد اضطهادات دقليانوس، تسليم الكتب المقدسة للسلطات الرومانية. وبسرعة كبيرة، اتسعت الحركة ونمت كنيسة دوناتية (نسبة إلى دونات أسقف قرطاجة المقابل لسيسيليان) إلى جانب الكنيسة الرسمية. ولكن ما يهمنا، هنا، ليس الطابع الصارم للكنيسة الدوناتية، ولا طابعها النوميدي، بل، بالأحرى، الصدى الذي لاقته لدى أشد طبقات شمال أفريقيا الرومان بؤسا، وخاصة بين العمال الزراعيين البؤساء الذين لم يترددوا، على عدة كرات، عن حمل السلاح، ليس ضد ممثلي السلطة الرومانية فقط، بل، أيضا، ضد كبار الملاكين الرومان. وحوالي ٣٤٠ كان العهد الذي بلغت، فيه، الحركة أكبر اتساع لها. وقد كتب الأسقف أوبتا من ميليف يقول:"عندما كان هؤلاء الأفراد يتشردون من مكان إلى آخر، وعندما جعل أكسيدو وفاريز هؤلاء البؤساء يطلقون عليهما اسم رئيسي القديسين، لم يعد أحد يستطيع أن يبقى مطمئنا على أملاكه. ولم تعد

لسندات الدين أية قيمة، و لم يكن أي دائن، إذ ذاك، يستطيع المطالبة بدفع ما يتوجب له. وكان الجميع خائفين من رسائل أولئك الذين يدعون أنفسهم رؤساء القديسين.وإذا حدث تأخير في إطاعة أوامرهم، كانت تظهر عصابة من المهووسين وتحيط، مسبوقة بالرهبة التي كانت توحي بها، الدائنين بالأخطار. وهكذا، فإن الذين كان يجب أن يجري التوجه إليهم بالرجاء بسبب قروضهم كانوا مرغمين، لخوفهم من الموت، على التذلل في دور المتوسلين. وكان كل واحد يسارع للتخلي عن ديونه، حتى عن أهمها، وكان الإفلات من ضرباهم يعد مكسبا. و لم تعد الطرقات، بدورها، آمنة: فقد ركض أسياد ألقي بهم من عرباهم كعبيد أمام خدمهم الخصوصيين الذين جلسوا مكان السادة. وكان الوضع مقلوبا، بقرارهم وأمرهم، بين الأسياد والعبيد".

إن هذه العبارة الأخيرة هامة لأنها تبين، جيدا، حدود حركة العمال الزراعيين. فقد كان الأمر يدور حول فوضى واسعة أكثر مما يدور حول أيديولوجية معادية للرق. وإذا أمكن التسليم بأن مساواة تامة كانت تسود بين العمال الزراعيين، فإننا لا نرى بأنها وصلت إلى رغبة ما بتنظيم جديد للمجتمع. فقد كانت المضايقات المباشرة والصرامة الدينية على أمل غبطة مقبلة تمضي جنبا إلى جنب، ولكن مملكة الله لم تكن من هذا العالم. ولنضف إلى ذلك أن معظم الأساقفة الدوناتيين لم يكونوا ينظرون بعين الرضى إلى الحلفاء المخيفين الذين كان عليهم، أحيانا، الاعتماد عليهم، و لم يكونوا يفكرون في وضع العقيدة المسيحية في خدمة ثورة اجتماعية أو دينية. ومع ذلك، فقد كان في داخل الكنيسة الرسمية من يجيء بمملكة الله تدمير النظام القائم. وقد حيى هؤلاء انقضاض البرابرة على العالم الروماني كعلامة تسبق الخلاص: ومن هؤلاء الراهب سالفيان الذي كان يلقي، من أعماق ديره، دير ليرينا، بالحرم على العالم الفاسد ويتمنى البرابرة المدمرين، والذي كان سباقا لهؤلاء المهووسين الذين

أعلنوا، حوالي عام ١٠٠٠، نهاية العالم ومجيء مملكة الرب.

إن هذه الحركات الألفية غير معروفة جيدا، وليس من السهل، دائما، الإحاطة بأهميتها وقياس التأثير الذي أمكن أن يكون لها على معاصريها. وانتظار الكوارث التي ستسبق مجيء مملكة الرب يتطابق، بديهيا، مع فترة اضطرابات وحركات سكانية واضطرابات اجتماعية وسياسية كان يمكن لها أن تبدو كمقدمة للقيامة. وليس لهؤلاء، في حد ذاتهم، مكان في تاريخ للاشتراكية. ومع ذلك، فإن المفارقة هي أنها ستستعيد، اعتبارا من القرن الرابع عشر، في سياق أزمة تطبع بطابعها انحطاط النظام الإقطاعي، أسطورة العصر الذهبي المساواتية القديمة وتنصبها نموذجا لما كان ينبغي أن يكون عليه المجتمع المقبل، المجتمع الذي سيلي مجيء مملكة الرب.

ولم تكن أسطورة العصر الذهبي هذه، أسطورة المساواة الطبيعية البدائية، موضع إنكار، قط، من جانب الكنيسة المنتصرة التي لم تفعل شيئا خلاف أنها استعادت في هذه النقطة، المذهب الذي أنضجه الرواقيون. ولم يكن آباء الكنيسة، وخاصة القديس أوغستين والقديس أمبرواز، تشك في أن الله قد خلق، في الأصل، العالم من أجل أن تكون خيراته مشتركة بين كل الناس. ولكن الخطيئة الأصلية دمرت هذا النظام الطبيعي الأولي. وأرغمت الإنسان على العمل وأقامت اللامساواة بين البشر. وكان التحالف بين الكنيسة والسلطة الزمنية يستلزم قبول هذه اللامساواة. ولم يكن إلا لنخبة من الإكليريكيين والعلمانيين أن تتمنى استعادة هذه الحياة المشتركة و المساواتية التي كانت تتجسد في حياة الأديرة. ولكن فكرة عودة إلى المساواة الطبيعية سوف تبدو لبعضهم، في بداية القرن الرابع عشر، في الوقت الذي بدأت، فيه، أسس المجتمع الإقطاعي العلماني والكنسي في التقصف، بمثابة الحل الوحيد لأمراض الزمان، وسوف تتوطد أسطورة العصر الذهبي من جراء نقد قوي جدا للمساواة الاجتماعية. ونجد صدى لهذا النقد في جملة المسيحية الغربية بسبب

استخدام كثير من الجماعات الدينية لتبشير جواكيم دوفلور حول عصور البشرية الثلاثة: عصر الأب، عصر الابن وعصر الروح الذي كان يجب أن يترافق حلوله مع اضطرابات اجتماعية، وذلك في فرنسا، في القسم الأول من رواية "السوردة" لجان مونغ، وفي إنكلترا، في الأقوال التي ينسبها فرواسار لجون بول، قائد ثورة ١٣٨١ الفلاحية. ولكن ألمانيا وبوهيميا، خاصة، اللتين ستقوي، فيهما، أسطورة المساواة الأصلية القديمة الحركات الألفية وتشحنها بمضمون ثوري. فحركة التابوريين (من تابور)، أورشليم الجديدة التي أسسها الثائرون، هي التي ستمثل، في بوهيميا، هذه الروح الجديدة أفضل تمثيل. وحركة التابوريين الناشئة، مباشرة، عن تبشير جان هوس، لم تكن إعادة لطرح العقيدة الكاثوليكية للمساءلة فقط، بل، أيضاً، نقداً لفساد الكهنوت. وكانت تعلن، وهي التي جمعت بين حرفيين وفلاحين وجمهور من الفقراء دون عمل، اقتراب "الأيام الأخيرة" التي تسبق الدينونة الأخيرة وضرورة التحضير لها بذبح كل الخطأة. وأخيراً، فسوف يطبع عهد الله بعودة إلى الشيوعية البدائية وبحرب مقدسة لفرضها على العالم أجمع.

وقد نجح التابوريون، خلال بعض الوقت، في الثبات في المدينة التي خلقوها والتي كان يجب أن تكون نموذج مجتمع جماعي ومساواتي. ولكنهم لم يلبثوا أن انهاروا، وألمانيا هي التي بعثت، فيها، الحركة بدافع من توماس مونتزر. ومونتزر الذي كان معاصراً للوثر وتلميذاً له في البداية، قطع بتأثير من معلمه، علاقاته بالكنيسة الكاثوليكية. ولكنه سينصرف عنه، سريعاً جداً، ليبشر بمجيء مجتمع مساواتي وجماعي يكون كل البشر، فيه، متساوين ويتلقى كل واحد، فيه، حسب حاجاته. وللتعجيل في حلول هذا المجتمع، يجب على كل الفلاحين الذين اختارهم الرب أن يحملوا السلاح. ومن هنا جاء دوره في حرب الفلاحين الذي ربما كان أقل مما قيل، ولكنه أسهم في إعطاء الحركة، في بعض المناطق،

وخاصة في تورينغ، طابعها الرسولي.

وألمانيا هي، أيضا، التي ستجد، فيها، الألفية المساواتية تجسدها الأخير في حركة اللامعمدانيين، في مونستر. ولم تكن الحركة اللامعمدانية، في ذاتها، حركة ثورية. وكل ما في الأمر أن أتباعها كانوا يبشرون بالفقر والتشارك في الخيرات داخل جماعات المصطفين. ولكن الاضطهاد سوف يحمل بعضهم على الانتقال إلى العمل النشيط والمشخص. وعام ١٥٣٤ هو الذي ثارت، فيه، مونستر ضد أسقفها. وبقيادة نبيين هولنديين، ماتيس ويان بوكلسون، طرد سكان مونستر اللوثريين والكاثوليك من المدينة. وفي حين كانت قوات الأسقف تحاصر المدينة، كانت هذه الأخيرة مسرح ثورة اجتماعية حقيقية: فقد ألغيت الديون وجرى التشارك في الخيرات، في حين كان المال منفيا من المدينة. ويمكن تكوين فكرة عن برنامج لامعمدانيي مونستر الثوري من كراس نشره، في تشرين الثاني ١٥٣٤، أحد الناطقين باسم الحركة، روثمان:"لقد أعاد الله -فليتقبل احتراماتنا وامتناناتنا الأبدية- الجماعة كما كانت في البداية وكما ينبغي لقديسي الرب. لأننا لم نتشارك في كل خيراتنا، تحت وصاية كاهن، ونأخذ منها حاجاتنا، فقط، بل إننا نحمد الله، بواسطة المسيح، بقلب واحد وروح واحدة، ونحن نافذو الصبر إلى أن نقدم لبعضنا بعضا كل نوع من الخدمات. ونتيجة لذلك، فإن كل ما خدم غايات الملكية الأنانية والخاصة، كالبيع والشراء وممارسة العمل المأجور وممارسة الفائدة والربا -حتى على غير المؤمنين- أو الشرب أو الأكل على حساب الفقراء (أي تشغيل المرء قريبه كي يسمن هو نفسه)، وكل ما هو، في الحقيقة، خطيئة ضد الحب، إن كل هذه الأمراض قد ألغيت لدينا بقدرة الحب والشراكة".

وكانت هذه العودة إلى المساواة الطبيعية البدائية مصحوبة بعداء عام حيال "المثقفين". فقد كان لامعمدانيو مونستر يعتقدون أن الجهلة هم

الذين كان الله قد اختارهم لفداء العالم. ومن هنا جاء رفض كل تراث ثقافي من الماضي، وأفلت كتاب واحد من النار هو الكتاب المقدس.

وسوف تتخذ حركة مونستر منحى جديدا بعد موت ماتيس. فقد وضع يان بوكلسون، فعلا، دستورا جديدا. وحرم العمدة والمجلس من كل وظائفهما وحل محلهما مجلس مؤلف من اثني عشر من القدامى، كان، من بينهم، بوكلسون. وقد أصدر هذا المجلس تشريعا قاسيا كان ينصب على كل مجالات الحياة اليومية. وفي الوقت نفسه، قام تعدد الزوجات، رسميا، كموازٍ للشراكة في الخيرات. وأخيرا، أعلن بوكلسون نفسه ملكا وخليفة لداود. ولا يخلو من فائدة أن نرى، على هذا النحو، كيف اجتمعت أسطورة المساواة الطبيعية والشيوعية المطلقة مع الحكم الملكي المزود بطابع ديني. وهذه سمة سبق أن صادفناها في العصر الهلنستي وتبدو مميزة لكل الأشكال البدائية للثورة المساواتية، في حين أنها نفيها نفسه. إلا أن اتساع الحركة سرعان ما تحطم. ووقعت المدينة المحرومة من التموين، فوق ذلك، فريسة للمجاعة. وفي ٢٤ حزيران ١٥٣٥، استولت عليها قوات الأسقف وذبح كل الذين بقوا على قيد الحياة.

إن كل هذه الحركات، الهرطقية والاجتماعية معا، كانت تبدي الطابع القيامي والألفي، نفسه، الذي كان يجب أن يكسب لها تأييد الطبقات الشعبية المقهورة، وربما، أكثر من ذلك، أيضا، تأييد سكان المدن والأرياف المترددين. ولا يخلو من أهمية، كذلك، أن تكون قد ولدت، خاصة، ضمن حدود الإمبراطورية المقدسة التي بقيت، في قلب أوروبا، قلعة حصينة للإقطاعية. وفي الأمكنة الأخرى، في فرنسا أو إنكلترا اللتين كان يتوطد، فيهما، النظام الملكي، وفي إيطاليا الكومونات الحرة والأمراء المتنورين، سوف يظهر الفكر المساواتي في مظهر مختلف تماما. وبالطبع، لا يمكن أن نستبعد، كليا، تأثير الألفية القروسطية. ولكن أفلاطون، أكثر من الكنيسة الأولى، هو الذي اتجهت إليه عيون توماس مور حين ألف

كتابه "يوتوبيـــا" وكامبـــانيلا حـــين كـــان يـــبني "مدينـــة الشـــمس" علـــى الرغـــم من كون كليهما من رجـــال الكنيســـة. ومـــن هـــذه الناحيـــة كانـــا مـــن رجـــال النهضة وأعلنت الأزمنة الحديثة عـــن نفســـها مـــن خـــلال طوباويتـــهما.

الفصل الثالث

الطوباويات الاشتراكية في فجر الأزمنة الحديثة

جاك دروز

لم تكن بدايات الأزمنة الحديثة ملائمة لنمو الفكر الاشتراكي. ففي صلة مع ضروب تقدم الحكم الملكي، نما مذهب، مذهب الحكم المطلق الذي يعرف بتأكيد سيادة ملكية لا حدود لها ولا ضبط لا تعترف للرعايا إلا بحق الطاعة. وما من شك أن صراعاً طبقياً قد نما بين النبالة والبورجوازية، ولكن هذه الأخيرة التي تشكل الطبقة الصاعدة والتي تتجه الملكية اتجاهاً متزايداً إلى الاعتماد عليها مستعدة للاعتراف بأية سلطة تحمي مصالحها وتؤمن الحقوق الطبيعية. إلا أن الملكية كانت، بالنسبة إليها، غير قابلة للمس بقدر الحرية نفسها التي هي سندها الرئيسي. وما من شك في أنه توجد، داخل هذا المجتمع الذي قامت، فيه، برعاية الملكية، تسوية صعبة بين الطبقتين المسيطرتين، عناصر غير مستقرة وغير راضية. و لم تنعدم الثورات الفلاحية في هذه الفترة، ولكن ذلك كان، على كل حال، دون أن تضع النظام الاجتماعي القائم موضع مساءلة بصورة مقلقة. وقد خيل إلى بعض العقول الممتازة أن من واجبها نصرة المقهورين، باسم تراث الجمهورية المسيحية هذا الذي كانوا يريدون كإنسانويين، تطهيره. وهكذا كتب مور وكامبانيلا، مستلهمين أفلاطون، طوباويتهما الشهيرتين اللتين كانا يحلمان، فيهما، بالتعارض مع العالم الذي يريانه، بالحب والمساواة والتشارك في الخيرات. وبالمقابل فإن المحاولات العملية لتحقيق مثل هذه الترتيبات العميقة على الأرض ظلت معزولة وقاصرة على جماعات ليس لها إشعاع كبير. فإذا تركنا

الحريق الألفي الذي يطبع بطابعه نهاية القرون الوسطى وبدايات الأزمنة الحديثة، والذي درس في الفصل السابق، فإن المحاولات الوحيدة لتكوين دول شيوعية كانت محاولات جماعات الأخوة، في بوهيميا، وعمل "الحفارين"، في إنكلترا كرومويل، وفي معتزلات اليسوعيين في باراغواي بصورة أكثر امتداداً في الزمان.

والطوباوية جنس أدبي اتسع، في القرن الرابع عشر، اتساعاً كبيراً بتأثير الاكتشافات الكبرى دون شك. وإذا كان من الممكن تمييز بعض السمات المشتركة بين كل الطوباويات، فأن اتجاهاتها السياسية كانت بالغة التنوع: فبعضها اكتفى بالكتابة، ضمن روح الإنسانوية، حول المبادئ الفضلى، ورسمت أخرى، كما ترغب، عصراً ذهبياً اصطلاحياً يستند إلى حسنات الزراعة أو، أيضاً، مدينة مثالية، ملاذاً للنفوس المتفوقة، واكتفت أخرى، أخيراً، بتبرير المؤسسات القائمة بكل بساطة. وضمن هذه المجموعة، يمثل مؤلفا توماس مور وتومازو كامبانيلا مكاناً على حدة لأن كليهما جعلا من نقد مؤسسات زمانهما الاجتماعية نقطة الانطلاق في رؤيتهما لعالم يجب أن يعاد بناؤه. ولكن إلهاميهما كانا مختلفين اختلافاً محسوساً: ففي حين تبرز "يوتوبيا" مور المشاغل نفسها التي كانت لإيراسموس من حيث هوإنسانوي، تلجأ "مدينة الشمس" لدى كامبانيلا إلى هذه الصوفية الإنجيلية التي كانت طابع الرؤى القروسطية الكبرى.

"يوتوبيا" توماس مور

كان على توماس مور، الفقيه، القاضي، رجل القانون والأعمال، ذي الموقع المتين في المجتمع الإنكليزي العالي، عضو المجلس الخاص للملك، أمين صندوق التاج، وأخيراً، مستشار إنكلترا، أن يستقيل من مناصبه عندما ألغى هنري الثامن الكاثوليكية. وقد قطع رأسه، عام ١٦٣٥، لأنه

رفض الاعتراف بالسلطة الروحية للملك. كان هذا الرجل رجل الماضي بتعلقه بكنيسة روما ورجل الحاضر بمعرفته للأعمال وانتمائه للطبقة البورجوازية، قد كان رجل مستقبل، أيضاً، برؤيته المتحمسة لمجتمع عادل يخرج منه تجديد الشرط الإنساني. وهو يكتب، فعلاً، في "يوتوبيا"، ١٥١٦، "نزهة أدبية أفلتت، تقريباً، خلسة من قلمي"، وصيته السياسية حيث يسعى، مسكناً معتقداته أو مستبقاته الشخصية، إلى إعطاء تفسير وحل مناسبين للأزمة التي كانت المملكة تجتازها آنذاك.

ولهذا العمل الأدبي، بالفعل، وجه مزدوج. فيمكن أن يعد نقداً معمقاً للمؤسسات الإنكليزية، وليس للملكية وحدها، مصوراً بالسمات غير المحمودة لفرنسا تلك الفترة، وخاصة للبيئة الاجتماعية التي كان الإملاق جرحها. ومن هذا الأخير، يأتي بتحليل طويل باحثاً عن مصدره في التنظيم الإقطاعي والكهنوتي غير المتكيف مع العالم الجديد والذي يبقي على أكثر مما ينبغي من الكسالى، من جهة، وفي نمو الرأسمالية المشغلية التي خلقت الملكية الزراعية الكبرى وحددت أسواراً وخلقت جمهرة من المزارعين المتحولين إلى التسول منتزعة، نوعاً ما، الصفة الإنسانية من الثروات المتراكمة بالعمل من جهة أخرى. ويبدو له أن مبدأ كل أنواع الفوضى الاجتماعية وكل المظالم هو خنق السعي الحصري وراء المصلحة الفردية والأنانية الشرسة الناجمة عنها للمصلحة العامة. وهو يقدر أنه ما من حل ممكن في الوضع الحالي للأمور في وجود مجتمع لا عضوي يزدوج، فيه الطغيان السياسي باستغلال اجتماعي فظ (ميسنار) أمام دولة هي التعبير عن مصالح الطبقات المسيطرة. وهو، من جهة أخرى، ما لا يحمله على تمني الثورة. فمور المرتبط بطبقة التجار يرتاب ارتياباً شديداً بـ"رجال المشترك".

وبما أن المجتمع متعفن ولا دواء لتعفنه، فيجب الأخذ بنقيضه. ولذلك، فهو محمول على الخروج من المجتمع الحالي وتقديم فردوس وهمي، عدن

خيالية، طوباوية تعني "لا مكان"، إذ تكون أموروت "مدينة شبحاً" وأنيدريس "النهر دون ماء" وأدموس "الأمير دون شعب" والألوبيت "المواطنين دون مدينة" إلخ...، ولكنه لا تصعب، نظراً للتفاصيل الجغرافية المعطاة، معرفة كون هذا البلد هو إنكلترا: فالجزيرة مقسمة، فعلاً، إلى ٥٤ مدينة، كتقسيم إنكلترا إلى ٥٤ مقاطعة، والعاصمة تقع على نهر يعبره جسر شهير، والبيوت تستطيل، بانتظام، ومرتبة تسلسلياً، حيث السلطة تنتمي إلى ممثلي رؤساء الأسر مجتمعين في مجلس للشيوخ والذين ينتخبون أميراً لمدى الحياة، وحيث تنتمي السلطة الروحية إلى كهنوت منتخب يجري اختياره من بين المتعلمين، وحيث ستزول أسباب المعارضة وتكون القوانين غير مجدية وسيقتصر دور الدولة على إدارة الاقتصاد وإدارة القوى الحية في البلاد وسيكون من الضروري وضع خطة إنتاج بحيث يقوم توازن بين مختلف المدن ويتكيف العرض مع الطلب: فما يقترحه مور هو، إذن، اقتصاد مخطط. وفي إطار هذا النظام، ستلغى الملكية الخاصة كلياً. "طالما بقي حق الملكية أساس البناء الاجتماعي، فلن يكون لأكبر الطبقات عدداً وأكبرها قدراً ما تقتسمه سوى العوز والعذاب واليأس" على حد قول مور. ولذلك، لا يتصور أياً من أنصاف التدابير ولا يؤمن بإعطاء "مسكنات" تجعل تكوين ثروات كبيرة صعباً. وهو يقول: "الوسيلة السعيدة لتكوين السعادة العامة هو التطبيق الكامل لمبدأ المساواة. ولكن المساواة، في اعتقادي، مستحيلة في دولة يكون التملك، فيها، فردياً ومطلقاً". ولذلك، لا يملك أي شخص شيئاً خاصاً به، حتى ولا متراً :"والطوباويون يغيرون بيوتهم كل عشر سنوات ويقترعون على البيوت التي يجب أن تؤول إليهم من القسمة". وهو يرى، من جهة أخرى، أن معنى الملكية سيزول من تلقاء ذاته في دولة لم يعد، فيها، امتيازات ويستحيل، فيها، تناقل المال والألقاب، وحيث يشارك الأمير في الحياة المشتركة. ومشاعية الخيرات ستقوم دون

اصطدامات. وسوف تنجم عن زوال "هذا الحشد الهائل من الكهنة ورجال الدين الكسالى، هؤلاء الأغنياء الذين تدعوهم العامة نبلاء وسادة، هذا السرب من الخدم" زيادة هائلة لليد العاملة، وكذلك السماح بتخفيض مدة العمل اليومي إلى ست ساعات وترك المزيد من الوقت لكل واحد من أجل الاعتناء بعقله وروحه، أي من أجل أنسنة أكثر كمالاً. ويعلق مور أكبر الأهمية على مدلول أوقات الفراغ الذي يؤمن بإمكان التوفيق بينه وبين الفضيلة في نظام متعي لا يكون،فيه، أي استمتاع، في حد ذاته، محرماً. ويكتب مور ما يلي:"هدف مؤسسات يوتوبيا هو تلبية حاجات الاستهلاك العام والفردي، أولاً، ثم ترك أكبر وقت ممكن لكل واحد من أجل التحرر من عبودية الجسد وتثقيف عقله بمزيد من الحرية وتنمية قدراته العقلية من أجل دراسة العلوم والآداب. وعلى هذا النمو الكامل تقوم السعادة الحقيقية". ومن أجل إتاحة هذا التثقيف للعقل، على وجه الدقة، يتصور مور، للقيام بالأعمال البشعة والقذرة، وجود "عبيد" في يوتوبيا، علماً بأن هؤلاء سيؤخذون من بين أسرى الحرب والمواطنين الذين اقترفوا جرائم كبيرة -على اعتبار أن العبودية ليست، فضلاً عن ذلك، سوى شكل عقوبة انتقالية. وهو لا يخفي، بالطبع، أن إقامة اقتصاد جماعي سيقتضي انضباطاً صارماً: ساعات عمل محددة، وجبات مشتركة، منع الأسفار إلى الخارج، إلزام كل فرد بأن يتعاطى، لفترات مدة كل منها سنتان، الزراعة، حيناً، ومهنة صناعية خاصة،حيناً آخر. ولكن، كم من مزايا مقابل ذلك؟ ولن يكون للذهب قيمة في مثل هذا النظام، ولن يعود يسدد المبادلات والصفقات الداخلية، وهو، في أحسن الأحوال، صالح لصنع قيود السجناء والآنية الليلية منه! أما بالنسبة للتجارة الخارجية فلن تعود تعني إلا الدولة.

إلا أن مور يقدر أن هذا النظام، بكماله نفسه، يخلق للطوباويين إلزاماً بالدعاية. فمن واجبهم تحرير الشعوب التي يحكمها طغاة وإخضاع

يخالفي قوانين يوتوبيا بالسلاح، وتدميرهم عند الحاجة. "إذا صادف المعمرون أمة ترفض قوانين يوتوبيا، فإنهم يطردون هذه الأمة من المساحة التي يريدون استعمارها ويستعملون قوة السلاح إذا اقتضت الحاجة. وفي مبدئهم أن أعدل حرب وأكثرها معقولية هي تلك التي تشن على شعب يملك أراض بور واسعة ويحتفظ بها كفراغ وعدم، خاصة عندما يمنع هذا الشعب الذين يأتون للعمل فيها والتغذي منها، حسب حق الطبيعة غير القابل للتقادم، من تملكها واستعمالها". وهنا، سيعود نفع الذهب في إفساد الخصم إلى الظهور. وسوف يكون من واجب الطوباويين أن يشكلوا تنظيماً دولياً قائماً على ولاء الشعوب المحولة إلى الطوباوية. والنظام الذي هو تنظيم سلمي في مبدئه، غريب عن مدلول مصلحة الدولة الماكيافيللي سيزود بنوع من التوسعية الأيديولوجية، المشروعة بالنسبة لمن يؤمن بامتيازها.

وعلى الرغم من أن توماس مور لم يتصور مشاعية النساء، ومن أنه يشيد بالزواج الذي يمكن إنهاؤه بعد تحقيق دقيق، ومن أنه لم يستبعد ممارسة التنسك كلياً، فإن "يوتوبيا" لا يلمح إلى الإنجيل إلا نادراً – فليس للطوباويين من أنوار سوى نور العقل الطبيعي– ويصدر عن حالة فكرية عقلانية أكثر بكثير من كونها مسيحية. ويدين المؤلف، كثيراً، لـ"جمهورية" أفلاطون، ولكنه، يدين، أيضاً،للمعارف الأولى المتصلة بمجتمعات العالم الجديد، ولاسيما لمؤسسات شعب الأنكا. والمؤلف واع، تماماً، لعقم مشروعه: فكتاب "يوتوبيا" المطبوع بثورة ضد الفوضى السائدة وملاحظة منهجية ومتبصرة للمجتمع المعاصر وتشاؤم جذري حول إمكانية التدخل الناجع ورؤية مناقضة للتنظيم الاجتماعي الجديد، هذا الكتاب يبدو حلاً يائساً. وعمله ينتهي بهذه العبارة:"أتمناه أكثر مما آمل فيه". وقد بقي تأثيره، على الرغم من كل شيء، عظيماً عبر عقود طويلة. وقد وجد، في المكسيك، إداريون وكهنة إسبان،حول

فاسكودو كيروغا، حاولوا تحقيق "يوتوبيا" أواستلهامه، على الأقل، في عملهم التنظيمي: فقد أقيمت، في سانتا في، مشاعية الخيرات وصلات بين السكان الريفيين والمدينيين وعمل النساء ويوم العمل المؤلف من ست ساعات وتوزيع ثمار الأرض حسب حاجات السكان والتخلي عن الترف والإدارة غير الجدية والولاية الأسرية الاصطفائية.

كتاب كامبانيلا: مدينة الشمس

كتب كامبانيلا "مدينة الشمس"، دفعة واحدة، في سجنه، في نابولي، في انتظار النظر في دعوى دينية وسياسية، معاً، أقيمت عليه بعد محاولة انتفاضة في كالابريا.إن هذا الراهب الدومنيكاني الذي ولد، عام ١٥٦٨، في كالابريا، والذي تكونت ثقافته في اتصاله بالفيلسوف تيليزيو العقلاني والحس الذي كانت تتخلل مؤلفاته هجمات ضد الإقطاعية قد تعرض، من قبل، عدة مرات، للاتهام بالهرطقة وكان قد مثل أمام محكمة التفتيش من أجل قضية أخلاقية وعقائدية. وفي بلد بائس، كان الفساد واللاأخلاقية يسودانه وكان نوع من الصوفية المندفعة قد نما، فيه، منذ تاريخ طويل، كان كامبانيلا، بعد أن فحص علامات السماء وقدر أن عام ١٦٠٠ يعني نهاية الأزمنة (تأثير الرقمين ٧ و٩ هو الذي ينبغي أن تملك تحته الإمبراطوريات)، أثار، بمساعدة الأتراك، عصياناً ضد السيطرة الإسبانية واعداً من كانوا يتبعونه بجمهورية شيوعية قائمة على الوفاق والحب. وعندما قمع العصيان، نجا من الموت بتظاهره بالجنون. ولذلك، فإن طوباوية كامبانيلا لن تكون طوباوية إنسانوي، بل طوباوية رجل كنيسة معتاد على عرض المسائل من زاوية الدين والأخلاق وينقل إلى نهاية القرن السادس عشر الأمل الألفي الكبير الحاضر، دائماً، لدى الشعب والذي يقول أن مسيحاً جديداً سيكنس كنيسة دنيوية وفاسدة. و"مدينة الشمس" مؤلف تيوقراطي وشيوعي معاً.

يشرف على المدينة التي تستخدم إطاراً للطوباوية هيكل مرتفع ومغلق، مؤلف من سبع دوائر كبيرة متحدة المركز تحمل أسماء الكواكب السبعة وجدرانها مغطاة بوجوه علمية يشكل مشهدها نوعاً من مدرسة دائمة يمكن، فيها، تعلم النظريات والجغرافية وطبائع كل الشعوب وأبجدياتها أثناء التنزه. وهذا الترتيب يعني أن كامبانيلا يتصور حكومة علمية متفقاً، في ذلك، مع طوباويين شهيرين آخرين، كفرنسيس بيكون: فرئيس الدولة، الميتافيزيائي، وكذلك وزراؤه الثلاثة، بون (القوة)، سن (الحكمة) ومور (الحب) سيختارون بسبب معارفهم العلمية. ولن يمكن أن تقوم السياسة على المصادفة أو المناسبة. فهناك حتمية اجتماعية كما توجد حتمية طبيعية: ومعرفتها تعني القوة. وسوف يجب، فضلاً عن ذلك، أن تتعمم معرفة القوانين الطبيعية بنظام تربية صارم وكامل حيث سيحل "النمو المدني"، الأرسطوطالي، محل "نمو فلسفي" وتحتل، فيه، الخبرة التي يحبها تيليزيو مكانة أولية. وتنمية الثقافة هي، في نظر كامبانيلا، تضليل الأغنياء والحكام الذين يرون في جهل الجماهير الشعبية أداة سيطرة. وتنمية الثقافة هي، أيضاً، تأمين المزيد من رخاء العيش للبشرية وتخفيف مشقة الإنسان وعقلنة شروط العمل. وليس مدهشاً أن نشهد في "مدينة الشمس" نمو تجديدات تقنية عديدة: محاريث شراعية، سفن بعجلات ومنافيخ إلخ...

ويقيم النظام نظام الشيوعية الجذرية. ويدور الأمر، فعلاً، في تفكير كامبانيلا، حول إلغاء الأنانية وإحلال عبادة الجماعة محلها. ولكن روح الملكية لا يولد وينمو إلا بمقدار ما يكون لنا نساء وأبناء وأملاك خاصة. ونظام مشاعية النساء مرتبط بالتهديم الجذري للأسرة، وهو ما لا يعني، أبداً، أن يكون الحب حراً. فالعلاقات الجنسية منظمة تنظيماً قاسياً: فالشمسيون يبدؤون في المضاجعة في عمر الحادية والعشرين، والشمسيات يبدأن في عمر التاسعة عشر. والذين يكون لديهم مزاج

حار معترف به من جانب الشيوخ الحكماء سيستطيعون أن يقاربوا، قبل ذلك، نساء عقيمات أو حبالى والذين سيحافظون على العفة لوقت أطول "سيهنؤون ويشاد بهم بأشعار في المجالس العامة". وسوف ينظم الوزير "الحب" التزاوجات دون أن يقيم وزناً للعواطف ودون أن يسعى إلى إقامة اتحادات دائمة، ولكنه لن يفكر إلا في الصفات الجسدية والأخلاقية للزوجي اللذين يجب أن يتكاملا. وسوف يحضر الفعل الجنسي بأكبر عناية بموجب قوانين "نسالة" كان كامبانيلا سباقاً فيها بقوله أن الشمسيين "لا يفهمون لماذا يترك تناسل الجنس البشري للمصادفة والروتين". وهكذا، توضع في غرف المضاجعات، تماثيل جميلة لرجال مشهورين من أجل أن تنظر إليها النساء وهن يلدن ويطلبن من الرب نسلاً نبيلاً. والمؤلف المهتم بتجنب العقم الطوعي من جانب المرأة يرفض أن يعطي المرأة التي لا أبناء لها التكريم نفسه في المدينة. فنحن نرى،إذن، أن الاهتمام بالنوع يرجح، بالنسبة لكامبانيلا، الاهتمام بالفرد، ولكن الشمسيين سيستطيعون قبول هذا الانضباط لأنهم يعرفون أنه قائم على العلم والعقل.

إن هذا التنظيم للعلاقات الجنسية هو شرط كل تنظيم اقتصادي قائم على مشاعية الخيرات. فسوف يكون كل شيء مشترك بين السكان: البيت، المطعم، المهجع، الأسرة وغيرها من قطع الأثاث. وكل ستة أشهر، يعين الوزراء المسكن الجديد الذي يجب أن يشغله كل واحد. ومن تنظيم العمل الجماعي المقتصر على أربع ساعات في اليوم ومن التربية المشتركة -في الألعاب العامة، يظهر الرجال والنساء عراة كلياً، كما في سبارطة- ينتظر كامبانيلا الزوال الكلي لطبقة الكسالى الذين استطاع أن يتبين، في جنوب إيطاليا، شرورهم المخيفة. وهو ينتظر، من هذه التدابير، سيادة الفضيلة: فلا يمكن التفكير في السرقة والقتل وغشيان المحارم والزنى في مدينة الشمسيين.

ويجموع هذه الترتيبات مرتبط بشكل معين للحياة الدينية يصعب، معه، من جهة أخرى، التحديد الدقيق لمعناه المضبوط. وما من شك في أن هناك، في تنظيم الحياة المشتركة، ذكريات من التجربة الرهبانية، حتى ولو لم يكن ذلك إلا في الاستعمال المعمم للاعتراف الذي يسمح لرئيس الدولة بمعرفة حالة الرأي العام في كل لحظة. ولكن لدى كامبانيلا عداء عنيفاً جداً حيال التنسك المسيحي: فهولا يؤمن بفساد الخطيئة الأصلية، ولذلك لا يستبعد أي استمتاع بالحياة، وتنظيمه القاسي للحب لا يستبعد الإشباع المشروع للغريزة الجنسية، والحرمان من العلاقات الجنسية سيوضع، في المدينة، ضمن العقوبات الجزائية. وسوف تكون ديانة الشمسيين ديانة طبيعية، إلهية خاصة لا توحي إلا بعبادة شاملة للخالق. وهو يدين بالأساسي من فكره لأفلاطون وتوماس مور الذي عرفه من خلال طوباوية أنطون فرنسيسكو دوني الشهيرة (١٥٣٢) التي تقوم على السعي وراء المتعة والديانة الطبيعية ووصف مجتمع شيوعي يمتد إلى المجال الجنسي. إلا أن المسألة التي تطرح، إذ ذاك، هي كيف يمكن التوفيق بين "مدينة الشمس" وكتابات نهاية حياته، وخاصة "ملكية المسيح" حيث يقبل ديانة موحى بها وحيث يقدم نفسه، لرغبته في البرهنة على التقليدية إزاء قضاته، كمدافع عن التيوقراطية البابوية وتنصير الكفار. أيدور الأمر حول تظاهر خالص؟ أم هل تأمل في أن تعتنق السلطات الدينية رؤيته "التحديثية" للأمور؟ ما هو مؤكد هو أنه لم يتنكر، قط، للروح العقلانية والطبيعية التي ألهمت خطواته الأولى على الرغم من التنقيحات التي أجراها، فيما بعد، في "مدينة الشمس". ولا شك في أن المسائل التي تثيرها تقليدية كامبانيلا الدينية أقل أهمية من كونه سعى إلى التعبير عن طموحات جماهير المقهورين المبهمة إلى نظام اجتماعي قائم على العدالة والعقل. إلا أنه لا يستبعد أن يكون قد فكر في أن البابا قد يحقق، بدعم من إسبانيا، ثم من فرنسا، الحلم بمدينة

تيوقراطيــة وشــيوعية، أعلــن نفســه نبيــها وباباهــا، عــام ١٥٩٩، لــدى ثــورة كالابريــا.

جماعات أوروبــا الوســطى

غالبــاً مــا تم التــوارد بــين الراديكاليــة الاجتماعيــة والفكــر الألفــي في القــرون الوســطى. ويمكــن للرغبــة في العــودة إلى صفــاء المســيحية الأولى، في القــــرون التالية، أن تــــؤدي إلى موقفــين متنــاقضين ظــاهراً: رفــض العــالم ومحاولــة بنــاء مملكــة المســيح علــى الأرض. إلا أنــه في حــين تــؤدي الحركــات الإصلاحيــة، عامــة، إلى توطيــد للدولــة، فــإن الخمــيرة الثوريــة الــتي تحملــها "المســتجدات" الدينيــة في صميمــها تتحلــى في إلى جمعيــات ضيقــة النطــاق وســرية يصعـــب أن يكتــب تاريخــها: فــالطوائف تتخــاصم وتتحــد وتتكــاثر دون أن يعــــرف، جيداً، أصلــها وبرنامجــها وحــتى أسماؤهــا. ويزيــد ذلــك صحــة أن التجمعــات ذات الاتجاه الشــيوعي الــتي تذكــر، بصــورة موفقــة، الكــاثوليكي كمــا تذكــر البروتستانتي بمقتضى الأخــــوة والعدالــة الإنســاني الموجــود في أصــل كــل ديانــة لم يكن لها نفوذ في عالم يتجــه اتجاهــاً مختلفــاً تمامــاً.

وقد أكد عــدد مــن الجماعــات الــتي نشــأت عــن الهرطقــة الهوســية، ولكنــها رفضت العنف، اتجاهاتــه حــول بيــير شلســكي الــذي يقــع عملــه بــين عــامي ١٤٢٠ و١٤٤٠ والــذي ورث عــن التصــورات الفوديــة إدانــة عــالم يعتقــــد، فيه، منحــــدرون فاســدون عــن المســيح أنهــم يســتطيعون تأســيس مجتمــع مــن المسيحيين. وكان هــــذا الناســك، وهــو علمــاني بســيط، يــدوي بصوتــه ضــد الكهنة السيئين ويعيش حيــاة مترويــة ويوجــه عــدداً كبــيراً مــن النفــوس القلقــة والصوفيــة الــتي أتــت علــى التنشــط في عزلــة كونفــالد (بوهيميــا الشــرقية). وكان أشــياعه يريــدون مدينــة تســتبعد الملكيــة الفرديــة مــع ممارســتها عــدم مقاومة الشــر وعــدم التعــاون مــع الســلطات القائمــة، أي كــانوا، باختصــار، يريدون نوعاً مــــن "المســيحية الســلبية". وقــد تجمــع هــؤلاء المعــتزلون، بقيــادة

الأخ ريهور (غريغوار)، داخل "وحدة الأخوة" ودخلوا إلى الكنيسة الأوتراكية ثم انفصلوا عنها من جديد. وكانت هذه الجماعات من الحرفيين والمزارعين التي ترسخت أقدامها في بوهيميا تعيش حياة منفصلة عن باقي المسيحيين، وسوف تقاوم الاضطهاد، وسوف يصل عدد المنتمين إليها إلى مائة ألف. ولكن المصالح المادية سرعان ما أصبحت أهم من أن تنعزل وحدة الأخوة عن العالم وترفض، على المدى الطويل، الاشتراك في الوظائف الدنيوية. وفي نهاية القرن الخامس عشر، زال الطابع الشيوعي للمنشآت الأولى، وهو ما لن يمنع الوحدة من الاستمرار في لعب دور هام في الحياة الثقافية التشيكية حتى زوالها بعد الجبل الأبيض.

ونشهد عودة الروح الإنجيلية البدائية إلى الازدهار في الجماعات الألمانية المقيمة في مورافيا، في أملاك أسرة الليشنشتاين، في نيكولسبورغ، أوأسرة الكونتز، أوسترلتز، في العقود الأولى من القرن السادس عشر. ويدور الأمر حول أميين يمارسون الأخوة الشيوعية ولا يملكون شيئاً خاصاً ويتناولون وجباتهم بصورة مشتركة، بقيادة القدامى. وبالمقابل، فإنهم يقومون بمناظرات أيديولوجية واحدين في العهد القديم حججاً ضد الأغنياء والدولة والإلزام بالخدمة العسكرية: وقد تخلوا عن حمل السيف واستبدلوا به سيفاً خشبياً، ومن هنا جاء اسم "ستابلر" الذي أطلق عليهم. وحوالي ١٥٣٠، تلقى هؤلاء "الأخوة المورافيون" تنظيمهم على يد صانع القبعات التيرولي جاكوب الملقب بهوتر، على أساس الانفصال الكامل عن عالم الكفار وشيوعية كاملة، ولكن ذلك يكون تحت قيادة "وزراء الكلمة" الانضباطية. وقد نجحت هذه الجماعات، حوالي منتصف القرن، في الانتقال إلى بولونيا بفضل عمل بيير غونيادز الذي اتخذ، كذلك، السيف الخشبي شعاراً. إلا أنه اختلطت، هنا، بالأيديولوجية الاشتراكية والسلمية تصورات معادية للتثليث. ومن جهة أخرى، لم

يقبل الأخوة البولونيون التميز الاجتماعي بين وزراء الكلمة، السادة المطلقين للإيمان والقانون والعمل والجماهير الخاضعة لكد شديد. وكان للبولونيين، أيضاً، "أورشليمهم الجديدة" الواقعة في راكوف والقائمة على كلام الإنجيل، ولكنها لم تستطع الاتفاق مع "الشيوعية" الموارفية. وظهر النزاع،أيضاً، بين الذين يمارسون، دون الانصهار في كتلة المؤمنين، الخضوع للسلطات والذين يدينون حق السيف. وكان من المستحيل الاحتفاظ طويلاً بتسوية بين الاتجاهات الفوضوية والضرورات الجماعية: فحيث أمكن للجماعات بلوغ شيء من الاستقرار، كان ثمن ذلك خنق التأمل العقلي، وحيث حاولت الاهتمام بالعالم، أجبرت على التخلي عن نقائها المذهبي.

شيوعية الحفارين

شهد عصر كرومويل ظهور راديكالية ديمقراطية تعارض التصورات الموجودة التي تقول أن المذاهب السياسية والاجتماعية لا تجد تبريراً لها إلا بمقدار ما تحمي المصالح وتضمن الحقوق الفردية.

إلا أنه في حين كانت حركة "المسوين"، وكان أبرز ممثليها جون لتبورن، تؤكد حق كل مواطن، كائناً من كان، في الاشتراك في الشيء العام وفي الموافقة على القانون بواسطة ممثليه وتطالب باستدعاء برلمان سنوي منتخب بالاقتراع العام دون إعادة وضع حق الملكية الفردية موضع مساءلة، كان الديغرز (الحفارون) الذين يؤلفون الجناح اليساري من المسوين يركبون بين اتجاهات صوفية أو عقلانية ورؤية جديدة للنظام الاجتماعي الذي يجب أن يقام. وفي نيسان ١٦٤٩، شرع جيرارد ونستانلي القادم من لانكشاير إلى لندن في زراعة أراض بور في مقاطعة سوراي. وأعلن، مع بعض الرفاق، عن انتوائه مهاجمة الحدائق وهدم الأسيجة. ومن هنا جاءت زيارة للجنرال فيرفاكس إلى الأمكنة المتنازع

عليها وسلسلة من التحقيقات والدعاوى. وكان قد سبق الحركة نشر كراس، "النور المشرق في البوكنغامشاير"، مليء بالاستشهادات من الكتاب المقدس: "ابكوا، إذن، اصرخوا أيها الأغنياء. سوف يأتي الله ليعاقبكم على كل اضطهاداتكم. إنكم تعيشون على عمل رجال آخرين، ولكنكم لا تعطونهم سوى ما يأكلونه مستلبين من إخوتكم إيجارات وضرائب هائلة. ولكن ماذا ستفعلون بعد الآن؟ ذلك أن الشعب لن يعود يخضع لاستعبادكم على اعتبار أن معرفة الرب ستنوره".

وفي عام ١٦٤٨، ندد ونستانلي، في "فردوس المؤمنين"، باللامساواة بأسلوب يبشر بروسو: "لن تكون لعامة الناس، أبداً، حريتهم طالما قالت الحكومات أن الأرض تخصها، بدعمها مبدأ ملكية خاصة، مبدأ "خاصتي" و"خاصتك..وهكذا يعتلي بعضهم عرش الطغيان، في حين تسحق آخرين مائدة البؤس. فلنتوقف عن تسوير وتسييج أي شيء كان على الأرض قائلين: هذا لي". وتقيم نشرات عديدة الصلة بين الصوفية والمسيحية: "إنهم يعيشون بثروة ومجد ومتع وكهنوت ورجال قانون وزوجات وأبناء وكل شكل ثقافي خارجي... إنهم لا يجرؤون على أن يعيشوا حياة حب عام". ولا تبدو الديانة التي يعلمها القسيس إلا وسيلة للإبقاء على بسطاء الناس في حالة فقر "لأنهم سيحصلون على السماء فيما بعد". وينسب ونستانلي، من جهة أخرى، اللامساواة في الشرط، إلى الفتح النورماندي: "لقد قسم غيوم الفاتح البلد بين رجاله وخلق، لحمايتهم، القانون والفقهاء والكهنوت: وقد كتب القانون بالفرنسية من أجل أن لا يفهم، وخلق الفقهاء لجعله غير قابل للفهم، والكهنوت (الذي يتلقى العشر) لتعليم احترامه. ويرد ونستانلي على المسوين الذين يحاولون التبرؤ، لدى كرومويل، من تهمة الشيوعية، في "راية المسوين الحقيقيين المرفوعة"، بأن الحرب التي تدمر البلد مرتبطة بالشروط الحالية للملكية التي استبعدت منها الأغلبية العظمى: "لماذا يكون الناس على

درجة من الجنون يدمرون، معها، بعضهم بعضاً؟ ليس لسبب آخر إلا الإبقاء على الملكية المدنية المصنوعة من الأمجاد والقوة والثروات. إنها اللعنة التي يئن تحتها الخلق في انتظار الخلاص". وفي عام ١٦٤٩، نشر أحد الحفارين، بيتر شامبرلن، كتابه "محامي الفقير" الذي كان يتصور برنامجاً لإعادة الاعتبار إلى الطبقات الفقيرة: تأميم أملاك الملك والكهنوت والمشروعات التجارية، حد حياتي أدنى، سياسة أشغال كبرى، استثمار الأراضي البور من جانب جمعيات تعاونية تحت إشراف الدولة.

وفي البرهة التي كانت الحركة، فيها، في أوج جزرها، كان ونستانلي قد وجه، عام ١٦٥٢، إلى كرومويل، على أمل أن يطبق أفكاره، كتابه "قانون الحرية" الذي استلهم "يوتوبيا" مور استلهاماً واسعاً والذي كان يبين أن التحول الأخلاقي لإنكلترا يتوقف، في قسم كبير منه، على اقتصادها. وكان يتصور، في ضوء ذلك، خلق قطاعين في الاقتصاد، الواحد مجمعن والآخر خاص ولكن الدولة ستقدم له الأدوات والتجهيزات. ولن يكون، هناك، في الحالتين، مال ولا صفقات: فكل واحد سيحمل نتاج عمله إلى مخازن عامة ويأخذ منها ما يلزمه لمعيشته وعمله. وسوف يستند النظام، بكامله، على مبدأ: لكل حسب حاجاته. وإذا أصلح الاقتصاد، وتعمم التعليم، ورد دور الكهنوت إلى دور معلم للطبيعة-"معرفة الطبيعة هي معرفة الله نفسه"-، فإن تحول النفوس لن يتأخر.

" إن فكر الديغرز المؤطر بأدب قيامي إلى حد غريب -أدب الهذيانيين، أدب رجال الملكية الخامسة إلخ... لم يمارس، في إنكلترا سوى تأثير محدود جداً. وهو ليس سوى وجه، أكثر الوجوه عدمية، للبيوريتانية الإنكليزية في القرن السابع عشر. إلا أننا نلقى الأثر الضعيف لتأثيره في مشاريع الهولندي كورنيليس المشركية (١٦٥٩)، لدى الكويكر جون

بيلــرز الـــذي كتـــب، عـــام ١٦٩٥، "اقتراحـــاً لخلـــق كليـــة صناعيـــة" يطـــرح، فيه، قضية العمالـــة الكاملـــة وبعـــد ذلـــك بكثـــير لـــدى روبـــرت والاســـر الـــذي يصـــوغ كتابـــه"المنظـــورات المتنوعـــة" (١٧٦٢) أمنيـــات لصـــالح "نظـــام جمـــاعي يخفف فيه الخوف قبل المالتوســـي مـــن زيـــادة الســـكان".

جمهورية الغـــارانيين

كـــانت "معـــتزلات" البـــاراغواي عمـــل الآبـــاء اليســـوعيين الذيـــن كـــانوا قـــد افتتحوا، منذ عام ١٥٨٣، مـــدارس وبـــدؤوا عمـــلاً تبشـــيرياً. وســـرعان مـــا بـــدا لهم أنـــه كـــان مـــن الأفضـــل، نظـــراً لكراهيـــة الهنـــود للإســـبانيين المســـتعبدين، خلق كومونـــات مســـيحية صغـــيرة في الوســـط الغـــاراني، يحموهـــا مـــن الإســـبان ومـــن الكـــهنوت المحلـــي. وخطـــرت لـــلأب مونتويـــا، حـــوالي ١٦١٢، فكـــرة خلق جمهورية على أســـاس هـــذه المراكـــز الكومونيـــة مرتبطـــة، مباشـــرة، بملكيـــة إســـبانيا. وعلـــى الرغـــم مـــن المعركـــة القاســـية الـــتي خاضـــها المعمـــرون ضـــد الغارانيين الذين أرغمـــوا علـــى الهجـــرة عـــدة مـــرات، ومـــن الصعوبـــات الناجمـــة عن الطابع البدائي لهـــذه الأقـــوام، بقـــي النظـــام حـــتى تشـــتيت اليســـوعيين عـــام ١٧٦٨. وارتفـــع عـــدد الغـــارانيين إلى ١٣٠ ألفـــاً موزعـــين إلى "معـــتزلات" يسكنها ما يتراوح بـــين أربعـــة وثمانيـــة آلاف.

وكـــان اليســـوعيون يفكـــرون في خلـــق عـــالم أقـــرب مـــا يمكـــن إلى الصـــورة الكاملـــة للمســـيحية الأولى. وكـــانت النتيجـــة الإشـــباع الكلـــي للحيـــاة بـــالدين وشـــيوعية متكاملـــة مـــن الناحيـــة الاقتصاديـــة. وكـــان مقـــابل قـــاعدة: "لكـــل حســـب حاجاتـــه" إلـــزام الجميـــع بـــالعمل. وقـــد ســـهر الآبـــاء، بعنايـــة، علـــى تجنب تكوين أيـــة ملكيـــة شـــخصية مقدريـــن أن "نمـــو المصـــالح الأنانيـــة ســـوف يؤدي إلى الانحطاط الديـــني والأخلاقـــي للجماعـــة المبنيـــة علـــى التضـــامن". فلـــم يكـــن، في البلـــد "ســـياج ولا حـــد". ومـــن الناحيـــة الماليـــة، ألغيـــت العملـــة والنقـــد: فقـــد اســـتخدم تقديـــر وهمـــي بـــالبيزوس للمبـــادلات بـــين المعـــتزلات.

وكانت الصفقات تجـــري، كاملـــة، في المخــازن العامـــة الـــتي كـــان كـــل واحـــد يحمل إليها ثمار عملـــه وتســـحب منـــها المـــواد بموجـــب طلبـــات كـــل أســـرة. ولم يكـــن العمـــل يتجـــاوز ثمـــان ســـاعات في أقســـى الفـــترات. وكـــانت النســـاء يقتصـــرن علـــى حـــد أدنى مـــن العمـــل ســـواء أكـــان ذلـــك في الكومونـــة أم في البيت. وقد أقيمـــت أكمـــل اكتفائيـــة ممكنـــة "مـــن أجـــل عـــدم الحاجـــة للجـــوء إلى غـــوث غريـــب". وبـــالفعل، تبـــين أن المعـــتزلات كـــانت الدولـــة الصناعيـــة الوحيـــدة في أمريكـــا الجنوبيـــة. ويبـــدو أن النظـــام قـــد عمـــل بشـــكل أرضـــى الجميع لأن جـــهود الإســـبان لإدخـــال الملكيـــة الخاصـــة، علـــى صـــورة حصـــص للاســـتثمار طيلـــة العمـــر، اصطـــدم باللامبـــالاة العامـــة. وكـــانت جملـــة التنظيـــم الاقتصـــادي، في كـــل معـــتزل بـــين يـــدي أب يســـوعي اســـتخدم، أولاً، رؤســـاء العشائر ثم مستشـــارين منتخبـــين. وكـــان اتجـــاه الجميـــع نحـــو الصـــالح المشـــترك الذي كان يشـــجعه نظـــام تربيـــة معممـــة تعطـــى باللغـــة الغارانيـــة، كـــان هـــذا الاتجاه ناميـــاً إلى حـــد كـــان، معـــه، كـــل واحـــد يســـعى، تلقائيـــاً، إلى الإعـــلاء من شـــأن مـــن كـــان الأكـــثر قـــدرة وتقديـــراً: والمؤلفـــون الذيـــن ســـافروا، في القرن السابع عشـــر، عـــبر البلـــد، ألحـــوا، جميعـــاً، علـــى أن الغـــارانيين لم يكونـــوا يتجنبون الشـــر خوفـــاً مـــن العقوبـــات بقـــدر مـــا يتجنبونـــه بتأثـــير مـــن المحيـــط الاجتماعي وقدوة الجميع ونوع مـــن التنـــافس علـــى خدمـــة الجماعـــة.

الفصل الرابع

الأنوار، النقد الاجتماعي والطوباوية أثناء القرن الثامن عشر الفرنسي

ألبير سوبول

كتب ديدرو في رسالة إلى الأميرة داشكوف، في ٣ نيسان ١٧٧١، ما يلي: "لكل قرن روحه التي تميزه، ويبدو أن روح قرننا هي روح الحرية" أي:الفحص الحر.فعلى مدى قرن الأنوار، وسع العقل ميدانه غير تارك أي واقع خارج متناوله. فبعد أن تناولت الفلسفة الدين، التفتت، بجرأة، في مرحلة ثانية، نحو مسائل المجتمع. ويتابع ديدرو قائلاً: " كانت الهجمة الأولى ضد الخرافة عنيفة دون قياس. ومن المستحيل أن يتوقف البشر بعد أن تجرؤوا على اقتحام حاجز الدين، أكبر الحواجز الموجودة، وكذلك أكثرها حظوة بالاحترام. فمنذ أداروا النظرات المهددة ضد جلالة السماء، فإنهم لن يقصروا، في البرهة التالية، عن توجيهها ضد سيادة الأرض". ولم يكن يمكن أن يرسم المنحنى الفلسفي لقرن الأنوار، من دون وضع الدين موضع مساءلة ووضع المجتمع الموضع نفسه، بصورة أفضل: وقد شهد هذا القرن، أيضاً، نمو النقد الاجتماعي، ولكنه نقد اجتماعي لم يفلت جيداً، بعد، من أحلام الطوباوية. فلا يمكن لعقل حر، مهما يكن جريئاً، أن يجتاز الحدود التي يفرضها زمانه.

ولا يمكن مقاربة دراسة النقد الاجتماعي وطوباوية القرن الثامن عشر وكل المسائل التي تنطوي عليها دون أن نجري قطيعة مع عادات المنهج التحليلي والغائي، معاً، الذي يبقي تاريخ الأيديولوجيات عند طور وصفي. ولذلك، ينبغي أن يدعم بمجموع من الأعمال حول الأنظمة

والأيديولوجيات المدروسة التركيب الذي نحاوله هنا. ويحسن نتبين فراغ المراجع وضرورة اللجوء، كأساس لكل رسم تخطيطي جديد، إلى كتاب أندريه ليشتنبرجيه القديم والذي ما زال ضرورياً، "الاشتراكية في القرن الثامن عشر. دراسة حول الأفكار الاشتراكية لدى الكتاب الفرنسيين في القرن الثامن عشر، قبل الثورة الفرنسية" (باريس ١٨٩٥).

ولا يمكن فصل الأفكار الاجتماعية التي توطدت في قرن الأنوار والأنظمة التي رسم خطوطها الكبرى أولئك أو هؤلاء عن التصورات الفلسفية لأصحابها. فكل نظام، سواء أكان نظام ميسلييه أو موريلي أو أي واحد آخر، يشكل وحدة حقيقية توحدها، داخلياً، إشكالية خاصة: ولا يمكن استخلاص عنصر منها دون أن يدخل تعديل على معناها العام. فشيوعية ميسلييه مشتركة، في جوهرها، مع إلحاده: فلا يمكن تنصيبها مذهباً مكتفياً في ذاته. والحال هي كذلك مع إيمان روسو بالألوهية وتصوراته للديمقراطية الاجتماعية، ومع كل كاتب آخر. وكون هذه الأفكار الفردية تتوقف، من جهة أخرى، في الوقت نفسه، على المجال الأيديولوجي لقرن الأنوار وعلى بنى النظام القديم الاجتماعية والسياسية التي كانت تدعمها وتنعكس فيها هو حقيقة بديهية.

وقد نما النقد الاجتماعي والطوباوية، في القرن الثامن عشر، في (وانطلاقاً من مجتمع يحتوي على مخلفات إقطاعية كان التناقض الأساسي، فيه، مهما قيل، بين الأرستقراطية العقارية والطبقة الثالثة). ولا يمكن لحركة القرن الاقتصادية والتعديلات الاجتماعية الأكيدة التي استجرتها أن تخفي استمرار وجود الحقيقة الأساسية: فرنسا ريفية بصورة أساسية كانت علاقات التبعية التقليدية يبقي على الفلاحين، كلية السكان تقريباً، تحت وصاية السادة الذين كان يؤول إليهم الريع الإقطاعي كعلامة على امتلاكهم الكلي للأرض. وكانت هذه الحقيقة تهيمن على كل العلاقات الاجتماعية. وكانت هذه الحقيقة الاجتماعية، حتى ولو لم تفكك آليتها

تفكيكاً مضبوطاً، ما تزال تقولب الأيديولوجية: فقد شكلت أولوية الزراعة لدى الفيزيوقراطيين، إحدى الوسائل الدفاعية عن اقتصاد ذي أساس عقاري. وكان وضع فرنسا الاجتماعي، في القرن الثامن عشر، يضع، في المستوى الأول، مطلب الخبز اليومي: فقد توطد حق الحياة في وجه حق الملكية. وبصورة أعم، انصب النقد الاجتماعي، بصورة أساسية، على مسألة الملكية العقارية، على قضية تجارة الحبوب، على شرط العامل الزراعي: فقد كان القرن يفرض حقائقه القاسية.

وتقع الطوباوية نفسها في هذه الأطر: فالمدينة المثالية كانت مجتمعاً زراعياً وحرفياً كانت المسألة الأساسية، فيه، مسألة توزيع إنتاج يكاد لا يكفي. وتلك رؤية مصطبغة بالأزمنة الماضية، تشاؤمية (ما عدا بعض الاستثناءات) لم تستطع، حتى عندما كانت تتزين بمكانة الجمهوريات القديمة، إلا أن تعبر عن واقع الجماعات الزراعية التقليدية الذي ما يزال حياً: مثل طوباويات ريستيف دو لابروتون. وازدواجية الطوباوية هي أنها، كانت من جهة أخرى، تجمعه ببنائها المدينة المثالية مرة واحدة وإلى الأبد. وكانت الوظيفة التحريرية الطوباوية تتوطد، بصورة فيها تناقض، بطابعها القدمي والراجع: فطوباوية القرن الثامن عشر غالباً ما بنيت من عناصر مستعارة من ماض زراعي صبغ بالمثالية.

إلا أنه لا ينبغي لنا أن نقسر الأشياء. ففي مجتمع فرنسا واقتصادها، في القرن الثامن عشر، كانت ترتسم بدايات تحول البنى وتنضج الثورة: ومن هنا، أيضاً، تنوع التفسيرات النظرية وترددات بعضهم وخفرهم وجرأة الآخرين، مثل موريلي أو كولينيون اللذين تحسسا بقدوم مجتمع الوفرة. والطوباوية، أيضاً، سبر ديالكتيكي للممكن والمستحيل. وكان المجال الأيديولوجي العام يسهم، من جهته، في توجيه النقد الاجتماعي والبناء الطوباوي. فالعقل هو، الآن، القاعدة العليا لكل شيء: قاعدة ديكارت الاستنتاجية وقاعدة نيوتن التجريبية. فيجب أن يقوم المجتمع والدولة على

العقل. وحاول الفلاسفة نقل مناهج العلوم الطبيعية إلى دراساتهم للإنسان والمجتمع. ولا توجد أية قطيعة بين الظواهر الطبيعية والظواهر الإنسانية: فالمنهج العقلاني قابل للتطبيق على هذه وعلى تلك. وأكد كونديـاك ذلك، منذ ١٧٤٦، في كتابه "بحث في أصول المعارف البشرية": "إن منهجاً قاد إلى حقيقة يمكن أن يقود إلى حقيقة ثانية، وأفضل منهج يجب أن يكون هو نفسه لكل العلوم". وعارض الفلاسفة الحق التاريخي بالحق الطبيعي الذي توطد نهائياً عند منعطف القرن. وفي عام ١٧٤٨، نشرت ترجمة "مبادئ الحق الطبيعي" لبورلاماكي الأستاذ في جامعة جنيف: "يقصد بالقانون الطبيعي قانون يفرضه الله على كل البشر ويستطيعون اكتشافه ومعرفته بأنوار العقل، وحدها، بتأمل طبيعتها وحالتها. والحق الطبيعي هو منظومة هذه القوانين نفسها، تجمعها أو جسمها". والقانون الطبيعي هو، أيضاً، " كل ما يتعرف إليه العقل، بصورة مؤكدة، كوسيلة موثوقة ومختصرة للوصول إلى السعادة والذي يقره بوصفه كذلك". والسعادة، فردية كانت أم جماعية، هي. هدف التأمل النقدي في المجتمع، كما هو هدف البناء الطوباوي.

وشكل الحق الطبيعي سلاحاً ناجعاً ضد المجتمع القديم. وكان الأمر يدور حول إحلال نظام قائم على العدل محل النظام التقليدي. إلا أنه تأكدت، هنا، إحدى تحديدات النقد الاجتماعي والطوباوية: فهذا القرن الذي أحب التقدم وآمن به كان عاجزاً (إلا في بعض الاستثناءات) عن الوصول إلى رؤية ديناميكية للعلاقات الاقتصادية كما لو لم يكن العقل العمومي واللازمني يستطيع وعي الصيرورة التاريخية. فنظراً لعدم وجود منهج تحليلي كاف، إلا عند مونتسكيو احتمالاً (" لم أستخرج مبادئي قط، من مستبقاتي، بل من طبيعة الأشياء")، توقف مؤلفو القرن الثامن عشر عند تصور سكوني للعلاقات الاجتماعية. فكيف يحل، إذن، التناقض بين النظام العقلاني المطابق لعمل القوانين الطبيعية والنظام القائم

الذي يندد به النقد، ما لم يكن ذلك باللجوء إلى الطوباوية؟ الطوباوية التي تنهي التاريخ نهائياً.

وهكذا كان المجال الأيديولوجي العام والحقائق الاجتماعية تفرض نفسها على الأيديولوجيات المنفردة. فلم يتطور التأمل النقدي لمؤلفين، من ميسلييه إلى بابوف، من نفسه، بل بموجب علاقاته مع الحقائق الاجتماعية والمجال الأيديولوجي العام الذي كان يقع فيه. ويجب أن لا نبحث، في نهاية المطاف، عن المحرك الرئيسي لأيديولوجية مفردة في ذاتها، بل في صاحبها بوصفه فرداً مشخصاً له موقعه الاجتماعي وفي التاريخ الواقعي الذي كان ينعكس في هذا التطور الفردي بموجب العلاقات المعقدة بين الفرد والتاريخ. وهكذا، كان ميسلييه، كاهن الإتريبينيي، في تخوم شامبانيا الحدودية، الذي انقضت حياته في سياق الحرب والبؤس والمجاعة التي أنهكت الفلاحين في العهد المجيد للويس الكبير..ولنفكر في تجارب روسو الاجتماعية في قلب القرن الثامن عشر. أما بالنسبة لبابوف، البيكاردي والمتفقه في قوانين الإقطاع، ألم يفض لنا، بقوله: "إن غبار الأرشيفات الإقطاعية هو الذي اكتشفت، فيه، أسرار اغتصابات الطائفة النبيلة"؟ فالنقد البابوفي ينبجس من التجربة الاجتماعية المعاشة.

إن هذه التأملات المتنوعة تفسر طابع النقد الاجتماعي والطوباويات في قرن الأنوار. ففي عصر لم يكد أن يولد، فيه، الاقتصاد السياسي، لم يكن النقد الاجتماعي يستطيع أن يقوم على أسس علمية. فهولا يستند، إلا في حالات استثنائية، إلى الملاحظة المتنبهة للواقع، إلى فحص مصير الطبقة الكادحة. فالتأمل الاجتماعي يرتبط بالنظريات الأخلاقية والسياسية للعصر أكثر من ارتباطه بالدراسة النقدية لشروط الحياة المشخصة. وإنه لأمر ذو دلالة أن نتبين أنه يجب انتظار النهاية القصوى للنظام القديم لنرى بابوف ينتقد النظام الإقطاعي ويفكك آلية اقتطاعه. وكانت وجهة النظر العامة من مستوى تأملي وأخلاقي. وتغلب التأنيب المجرد على

التحليل المشخص، والطوباوية على النقد في النهاية. وقد خلق "تاريخ السيفيرامبيين" لفارياس و"تيليماك" سلالة لا تحصى وعديمة الطعم، وكذلك كان الأمر مع "روبنسون" و"غوليفر".

يختار أندريه ليشتنبرحيه عنواناً هو"الاشتراكية في القرن الثامن عشر": وفي هذا العنوان مبالغة. صحيح أنه يوضح أنها كانت، باستثناء بعض الحالات، أخلاقية وإنسانية وميتافيزيكية وأنها، باستلهامها الجمهوريات القديمة أو المجتمعات البدائية، مع صبغ الطرفين بالصبغة المثالية، لم تهتم بالعمل إلا قليلاً، وبالثورة أقل من ذلك أيضاً. ومع ذلك فإن "الاشتراكية" تبقى، بالنسبة للقرن الثامن عشر، كلمة ملتبسة تدل على مواقف وأنظمة مختلفة. وهذه " الاشتراكية" الأخلاقية، في جوهرها، لم تكن، غالباً، سوى إنسانوية في هذا القرن الذي اخترع السبر والإحسان. ففي عصر لم تكن القضية العمالية توجد فيه (بالصورة التي كان يقصدها القرن التاسع عشر على الأقل)، كانت هذه الاشتراكية تبرز سيطرة فلاحية وحرفية كبيرة. وفي نهاية التحليل، شكلت مسألة الملكية العقارية محور النقد الاجتماعي والبناء الطوباوي.

وقد احتاز القرن تياران أساسيان انطلق كلاهما من نقد الملكية الخاصة. أولهما يبقي على الملكية ولكنه يصلحها على أساس من المساواة: اشتراكية مسوية أو، بتعبير أضبط، مساواتية، وهي ما كانت اشتراكية "المتقاسمين"، عام ١٨٤٨، وكان الثاني، وهو الأكثر جذرية، يلغي الملكية الخاصة وينوي إقامة مجتمع شيوعي: شيوعية نقدية-طوباوية حسب تعبير ماركس.

وإذا أردنا رسم الخطوط الكبرى لتقسيم قرن الأنوار إلى حقب، من وجهة النظر التي تشغلنا، فإنه يتبين إلى أي حد تتشابك عوامل التاريخ وترتكس على بعضها بعضاً. إلا أن ثلاثة أسماء تعطي تطور النقد الاجتماعي والفكر الشيوعي إيقاعه وتقابل ثلاث مراحل من القرن:

ميسلييه وموريلي وبابوف.

ومنذ نهاية عصر لويس الرابع عشر، توطد النقد تحت قناع الطوباوية: فقد ظهر "تاريخ السيفيرامبيين" لفاريساس، عام ١٦٧٧، و"تيليماك" لفينيليون عام ١٦٩٩. وتضاعفت الروبنسونيات بعد ذلك. وشهد عهد الوصاية دخول روح النقد في الأجناس الأدبية. وسرعان ما انتقلت إلى كل الميادين. وإذا كان مونتسكيو(نشر "روح القوانين" عام ١٧٤٨) والمركيز دارجنسون (الذي لم تنشر "مذكراته"، إلا في عهد الإمبراطورية الثانية) قد فرضا نفسيهما بهذا المعنى، فكم كانت أكثر دوياً "مذكرة الأفكار والعواطف" للكاهن ميسلييه المتوفى عام ١٧٢٩: وقد كان مؤلفاً تنديدياً مخطوطاً ألهم، على عدة كرات، كل القرن. وبالرجوع إلى وراء، تكبر قامة ميسلييه: فهي تهيمن على بداية القرن الثامن عشر.

وفي عام ١٧٥٤، نشر روسو "خطاب حول أصل اللامساواة بين البشر وأسسها"، ونشر موريلي "مجموعة قوانين الطبيعة" عام ١٧٥٥. ومسألة الملكية، وبالتالي المساواة، كانت في قلب المداولة. وكانت بدايات الاقتصاد السياسي، كحركات الإحساس، تحمل، في الوقت نفسه، التأمل الفلسفي على أن يتوقف عند الشرط المادي للبشر. وكانت مسألة تجارة الحبوب في جدول الأعمال. ويفرض اسم روسو نفسه. فمؤلفاته (صدر "العقد الاجتماعي" عام ١٧٦٢) ألهمت تلاميذ عديدين كان في الصف الأول منهم مابلي. إلا أنه إذا كان "الخطاب حول أصل اللامساواة" قد ألهم قطاعاً واسعاً وعديداً من الفكر الفلسفي، فلا يمكن التكتم على خفر النقد والطوباوية الروسويين وتناقضاتهما أمام قوة البناء العقلي لموريلي وتفاؤله، وهو صلة حية بين مور وكامبانيلا، من جهة، وبابوف وشيوعيي الأزمنة الحديثة من الجهة الأخرى.

وتوطد منعطف القرن في هذا الميدان حوالي ١٧٧٤-١٧٨٠. وعندما أصبح لويس السادس عشر ملكاً، انتقلت مسألة الإصلاحات إلى

المستوى الأول. وقد زالت الأسماء الكبيرة: فولتير وروسو، عام ١٧٧٨، وديدرو عام ١٧٨٤. إلا أن الروسوية ظلت حية لدى الورثة. فقد ضاعف رستيف دولابروتون، "روسوالسواقي" الطوباوية. ومع تفاقم الأزمة، تكاثر النقد. ولكنه لم يبرز من هذا الإنتاج الظرفي الذي لا يحصى سوى فكر ثابت واحد لأنه اكتسب دقة من الاحتكاك القاسي بالحياة: فقد كان بابوف يحدس، فعلاً،عشية الثورة الفرنسية، مشاعية الخيرات والأعمال بصورة مبهمة.

الطوباوية والنبوية

السفرات الخيالية والمتوحشون الطيبون

منذ نهاية القرن السابع عشر، توطد نقد الملكية والاتجاهات.إلى المساواة في إطار الطوباوية وتحت قناع الخيال الأدبي. والطوباوية ذات الصبغة الشيوعية كانت ما تزال تقع بعيداً في الزمان أو المكان. فبوصفها خيالاً روائياً ذات إطار جغرافي، يقع حلمها المتجسد في جزيرة ما، بعيدة، مجهولة: فالجزيرة أو الأرض المغلقة محل شغف الطوباوية. وبوصفها خيالاً روائياً ذات إطار تاريخي، ترجع بعيداً، في الزمان: إلى العصور القديمة،أم كل الممكنات.

وينتمي إلى النموذج الأول "تاريخ السيفيرامبيين" لفارياس داليه المنشور عام ١٦٧٧: فهو طوباوية في إطار سفرة خيالية. والطريق مستعارة من "يوتوبيا" توماس مور. فيجنح ملاح هولندي إلى أرض يسكنها شعب مجهول، السيفيرامبيون الذين كانت "حكومتهم أحد أفضل النماذج التي أمكنت مشاهدتها". وهو ما يوفر المناسبة لنقد شديد للمجتمع الأوروبي. ونقطة الانطلاق أخلاقية كالعادة. فقد عرف الملك سيفارياس، بحكمته، أن "بلايا المجتمع تشتق من ثلاثة مصادر كبيرة هي الغرور والبخل والكسل". وبما أن وجود نبالة يشجع الغرور، فهولا يجري، ضمن شعبه،

تمييزاً خلاف التمييز بين الأجيال والموظفين. ومن جهة أخرى، "بما أن الثروات وامتلاك الخيرات تصنع فرقاً كبيراً في المجتمع المدني وأن البخل والحسد والابتزازات تأتي من هنا،، فقد ألغى هذه الملكية للخيرات وحرم منها الأفراد وأراد أن تخص كل الأراضي وثروات الطبيعة الدولة لتتصرف بها بصورة مطلقة دون أن يستطيع الرعايا أن يأخذوا منها شيئاً غير ما يطيب للموظف المسؤول أن يعطيهم إياه". وكل مواطن ملزم بأن يسهم، بعمله، في الرخاء العام. وسيفارياس الذي تخيل، فعلاً، الثمانيات الثلاثة "قسم اليوم إلى ثلاثة أقسام متساوية وكرس الأول منها للعمل، والثاني للمتعة والثالث للراحة". وبما أن سيفارياس قد أعطى هذه القوانين لشعبه، فقد جعله يقسم على "أن لا يقبل أن تقع ملكية الخيرات، بأية صورة من الصور، بين أيدي أفراد بل أن يحافظوا على ملكية الدولة الكاملة لها من أجل أن تتصرف بها بصورة مطلقة". وهكذا يعيش الشعب في اليسر والمساواة ويسكن، بمجموعات تتألف من ألف شخص على الأقل، في أبنية كبيرة مربعة تسمى "أسمازي" وتملك مخازن مشتركة منظمة بحكمة...ذلك هو النموذج الأصلي لطوباويات القرن الثامن عشر في خطوطها الكبرى. وكان "تاريخ السيفيرامبيين" يطرح مسألة الملكية، ولكن نقده كان، في أساسه، من نوع أخلاقي. ولم يرسم تنظيم الإنتاج والتوزيع في هذا المجتمع الشيوعي إلا بصورة مبهمة. وهذه من السمات التي تميز طوباوية القرن الثامن عشر ذات الصيغة الأخلاقية.

وقد كان لـ"مغامرات جاك سادور" التي نشرها، احتمالاً، الجبال غبرييل فوانيي، في فان، عام ١٦٧٦، صدى أضعف: والبطل يصف حياة شعب من الخنثاويين الذين لا يعرفون "معنى *خاصتي وخاصتك*، فكل شيء مشترك بينهم". ويقترب من "تاريخ السيفيرامبيين"، خاصة كتاب كلود جيلبير (١٧٠٠)، "تاريخ جزيرة غاليجافا أو جزيرة الرحال العاقلين، مع موازاة بين أخلاقهم والمسيحية": فالإنتاج مشترك، و"ثمار

الأرض وأعمال الأفراد توضع في مخازن" وتوزع على "كل حسب حاجاته". وأهم تقليد لكتاب "تاريخ السيفرامبيين" كان، في نهاية المطاف، كتاب سيمون بيرنغتون المنشور عام ١٧٣٨ والمترجم عام ١٧٤٦، "مذكرات غودونسيو دي لوكا" الذي يصف لآباء محكمة تفتيش مدينة بولونيا الذين اعتقلوه أعجب ما وقع له في حياته ويعرفهم على بلد مجهول يقع في وسط صحارى أفريقيا سكانه يساوون الصينيين في قدمهم وعددهم ومدنيتهم.

وإذا كان " تاريخ السيفيرامبيين" قد شكل نموذج الخيال ذي الإطار الجغرافي، فإن "تيليماك" (١٦٩٩) كان حد الروايات ذات الإطار التاريخي المتجه إلى العصور القديمة. إن فينيلون الذي يقف موقف النقد من حكومة لويس الرابع عشر، لا يكاد، دون شك، أن يتناول الملكية واللامساواة في الخيرات. إلا أننا نجد، في مؤلفه، عدة نماذج لمجتمعات. فلوحته عن كريت تقدم صورة شعب قنوع وعامل.، غريب عن الثروة والترف. وما هو أكثر من ذلك، أيضاً، هو أن وصف الفينيقي آدوام لبيتيكا كان لوحة للعصر الذهبي. فالبشر "يعيشون، فيها، معاً، دون تقسيم للأراضي...وكل الخيرات مشتركة. وثمار الأشجار والخضار ولبن القطعان من الوفرة بحيث أن شعباً بهذه القناعة وهذا الاعتدال لا تحتاج إلى تقاسمها". وهو يقدم نموذج مدينة منظمة بحكمة، سالانت التي أصلحها مانتور. فهو ينصح إيدوميوس قائلاً: "من أجل أن تحافظ على شعبك في حالة اعتدال، يجب أن تنظم، منذ الآن، مساحة الأرض التي ستستطيع أسرة امتلاكها. أنت تعلم أننا قسمنا شعبك إلى سبع طبقات حسب الشروط المختلفة. فيجب عدم السماح لكل أسرة، في كل طبقة، بامتلاك ما هو أكثر من مساحة الأرض اللازمة إطلاقاً، لتغذية عدد الأشخاص الذين ستتشكل منهم...سوف يكون للجميع أراض، ولكن كل واحد سيحوز على القليل جداً منها ليحثه ذلك على زراعتها

بصورة جيدة". ولا ينبغي، دون شك، المبالغة في مثل هذه المقاطع: فهموم فينيلون كانت، قبل كل شيء، من نوع أخلاقي.

إلا أن نجاح "تيليماك" روج لهذا النوع من الخيال التي تقابل، فيها، اللامساواة لدى المجتمعات المدنية بالمساواة السعيدة لشعوب بسيطة ومقتصدة. وقد ظهرت تقليدات عديدة أشهرها رواية "سيتاس" للأب تيراسون ١٧١٨، التي تقع أحداثها في مصر القديمة: ووصف بلد الأطلنطس يقدم لوحة غالباً ما استنسخت لشعب بريء لم يمارس البخل والترف فيه، بعد، تخريباتهما.

وسواء أكان الأمر يدور حول طوباويات ذات إطار جغرافي أم حول خيالات ذات إطار تاريخي، ففي كلا النوعين توطدت هذه الفكرة التي كانت ستمضي متضخمة خلال كل مجرى القرن الثامن عشر، والقائلة أن الإنسان خرج من أيدي الطبيعة طيباً، ولكن المدينة أفسدته. ففي عام ١٧٠٤ صدر كتاب نيكولا غودفيل "محاورات أو أحاديث بين متوحش والبارون دولاهونتان". هذا المتوحش، وهو هوروني زار أوروبا. وقد قال للاهونتان إن قوانينكم التي تسمونها عادلة ومعقولة ليست كذلك "على اعتبار أن الأغنياء يسخرون بها ولا يتبعها سوى الفقراء". وهناك، بالمقابل، الهورونيون "الذين يقضون حياتهم، دون قوانين ولا سجون ولا تعذيب، في العذوبة والطمأنينة ويستمتعون بسعادة لا يعرفها الفرنسيون. نحن نعيش، ببساطة، ضمن قوانين الغريزة والسلوك البريء والعاقل الذي طبعتنا به الطبيعة منذ المهد". ومتوحشو كندا، على الرغم من فقرهم، "أغنى منكم أنتم الذين تجعلكم ***خاصتي وخاصتك*** تقترفون كل أنواع الجرائم". فهنا لامساواة مخيفة وبلد قسمته القوانين والطباع إلى طوائف عديدة. وكل هذا يزول إذا قامت المساواة في الخيرات، شيئاً فشيئاً، وزالت "هذه المصلحة التي تسبب كل الشرور التي نشهدها في أوروبا. وهكذا، ستعيشون إذ لا يكون لديكم ***خاصتي وخاصتك***، بالهناء نفسه

الـذي يعيشـه الهورونيـون". ويجيـب لاهونتـان قـائلاً: "أعـترف، يـا أخـي، بأنك على حـق ولا أسـتطيع أن أكـف عـن الإعجـاب بـبراءة كـل الشـعوب المتوحشـة". ليعـترف، في النهايـة، "بـأن ملكيـة الخـيرات أصـل عـدد غـير محدود من الأهواء الـتي أعفيتـم منـها".

إن متوحش غودفيل خيـالي. وربمـا أسـهم كتـاب آخـرون مـن النصـف الأول من القـرن الثـامن عشـر،سـباقون مباشـرة لروسـو، في إشـاعة فكـرتي حالـة الطبيعـة والمتوحـش الطيـب بإعطائـهم وزن الملاحظـة المعاشـة. ومـن بـين هـؤلاء، بصـورة أساسـية، الآبـاء اليسـوعيون المبشـرون في "رسـائلهم التقويـة": فقـد كتـب الأب لافيـو، واصفـاً "طبـاع المتوحشـين الأمريكيـين بالمقارنة مـع طبـاع الأزمنـة الأولى" يقـول: "إن خشـونتهم وعوزهـم إلى كـل شيء تقريباً تعطيـانهم، وسـط عيوبهـم، مزيـة علينـا هـي أنهـم يجـهلون كـل تنميقـات الرذيلـة الـتي أدخلـها الـترف والوفـرة". ولكـن هنـود البـاراغواي، بالنظام الذي فرض عليـهم، هـم الذيـن كـانوا يثـيرون إعجـاب الآبـاء. ففـي "الرسـائل التقويـة"، يصـف الأب لابيـه "بعثـة البـاراغواي المزدهـرة حيـث تشـاهد عـودة ارتسـام بـراءة المؤمنـين الأوائـل وتقواهـم". فالمصلحـة والشـراهة، وهمـا منبـع الكثـير مـن الرذائـل، استـبعدت، كليـاً، مـن أرض البركة هذه. فثمـار الأرض الـتي تجمـع كـل سـنة توضـع في مخـازن مشـتركة وتوزع علـى الأسـر بنسـبة الأشـخاص الذيـن تتـألف منـهم وبسـاطة هـؤلاء الهنـود الطيبـين وبراءتهـم مدهشـتان. وفي حـين يمتـدح الأب شـوميه بعثـات الغارانيين علـى حـرارة تقواهـا وبـراءة طباعـها الـتي تذكـر بقـرون المسـيحية الأولى، يبـدي الأب فلورانتـان إعجابـه " بالنظـام والصـورة اللذيـن توفـر، بهما، معيشـة كـل السـكان. فـالذين يحصـدون ملزمـون بنقـل كـل الحبـوب إلى المخـازن العامـة. وهنـاك أنـاس يقومـون علـى حراسـة هـذه المخـازن ويمسكون سجلات بكل مـا يتلقونـه. وفي بدايـة كـل شـهر، يسـلم الموظفـون الموجهـون بـإدارة الحبـوب رؤسـاء الأحيـاء الكميـة العـائدة لكـل الأسـر في

قطاعاقم، وسرعان ما يوزعها هؤلاء على الأسر ويعطون كميات تتفاوت بتفاوت عدد أعضاء كل أسرة". وهذه مساواتية في التوزيع لا يمكن إلا أن تستبق مساواتية بابوف.

إن هذه الأوصاف لمجتمع شيوعي مستوحى من ذكرى الأزمنة الإنجيلية وتنظيم الأديرة دوى صداها عبر كل القرن وحتى كابيه، مروراً بشاتوبريان الذي امتدحها في "عبقرية المسيحية". والآباء اليسوعيون كانوا يقدمون حججاً متينة لنقد المجتمع القائم على الملكية الفردية مثل فكرة الطيبة الطبيعية للإنسان ووصف الحياة المتساوية لعدد من الجماعات.

وسرعان ما تم الانتقال من الوصف المثالي إلى التأكيد الدوغماتي. فقد استعاد الأب بوفييه (١٦٦١-١٧٣٧)، وهو يسوعي آخر، أفكار المبشرين، ولكنه يذكر، بصياغته، بروسو فعلاً. فعنوان المقالة الخامسة من "فحص المستبقات العامية" (١٧٣٢)هو: "الشعوب المتوحشة سعيدة سعادة الشعوب المهذبة على الأقل": فمن الحضارة تولد جمهرة من حاجات تجعل المرء يعاني حالما لا تتم تلبيتها، والفنون لبست ضرورية للسعادة. وفي "مطول المجتمع المتمدن"، يعلن الأب بوفييه المساواة الطبيعية بين البشر وحقهم المتساوي في السعادة. وهو يصوغ، بوضوح، أخيراً، حق الحياة في "مقالة أصل الحق الطبيعي والإنصاف وطبيعته".

الكاهن ميسلييه: النبوية والشيوعية

كان فكر ميسلييه (١٦٦٤-١٧٢٩)، كاهن أتربيي، في شامبانيا، على تخوم الآردين، منذ ١٦٨٩ وحتى وفاته، مختلفاً من حيث قوته. وكان فريداً مصير هذا الكاهن الملحد والشيوعي الذي لم ينكشف أبداً. فقد عاش، بالتوازي مع حياته العامة، حياة سرية لا يشهد عليها سوى "مذكرة الأفكار والعواطف لجان ميسلييه" المصحوبة بنصين، "رسائل إلى

كهنة الجوار" التي كانت بمثابة خاتمة لها والملاحظات على هوامش كتاب "البرهان على وجود الله"، وهي "تعليقات ضد فينيلون" متميزة عن المذكرة ومكملة لها في الوقت نفسه.

لقد مارست "المذكرة" التي جرى تداولها في نسخ مخطوطة بعنوان "الوصية" الذي فرضه فولتير تأثيراً حقيقياً طيلة القرن الثامن عشر. ففي عام ١٧٦١، نشر فولتير "ملخصاً عن عواطف جان ميسلييه" لم يبق من "المذكرة" سوى نقد الدين والكنيسة: وقد غطى نص ميسلييه بتحويل الإلحاد إلى الإيمان بالألوهية وشوهه اقتطاع كل القسم الاجتماعي. ولم يحصل الهولندي رودولف شارل سوى عام ١٨٦٤، في أمستردام، على الطبعة العامة الأولى لـ"وصية جان ميسلييه". واقتضى الأمر الانتظار حتى عام ١٩٦٩ من أجل أن تصدر للمرة الأولى، في فرنسا، الطبعة الأولى النقدية لـ"مذكرة الأفكار والعواطف" لجان ميسلييه.

ولا يمكن فصل تصورات الكاهن ميسلييه عن مواقفه الفلسفية: فلا يمكن لشيوعيته أن تنتصب عقيدة مكتفية بذاتها. فهي مرتبطة بإلحاده وبمنظومة وحدتها، من الداخل، عبر إشكاليته الخاصة. ولم يندد بالدين والكنيسة وتحاربان من أجل الاستلاب العقلي والأخلاقي الناجم عن تعليمهما وانضباطهما فقط، بل، أيضاً، بوصفهما سياجاً للنظام الاجتماعي القائم. فقد افتتح، فعلاً، المنظور الذي يؤدي، بربطه بالشيوعية المادية، إلى ماركس.

يندرج النقد الاجتماعي الذي طوره، في "المذكرة"، كاهن أتربيني، في سياق أنواع البؤس والثورات الفلاحية التي ميزت، أيضاً، عهد لويس الرابع عشر. ولنذكر، دون الدخول، هنا، في مناظرات حول أصل الانتفاضات الشعبية في فرنسا، في القرن السابع عشر، بأنها تعبر عن رفض كلي، غير مصرح عنه جيداً، لتكاثر السلطات الفوضوي: تضاعف المكاتب، قيام إدارة الوكلاء. ولم يستطع الفلاحون تحمل هذه

الجمهرة من العملاء الملكيين الذين كانوا أول ضحاياهم. ولا شك، أيضاً، في أن الأوساط الريفية كانت الضحايا المعينة لضرائب متزايدة الثقل دائماً، وزاد في ذلك كون "السكان الرئيسيين" لم يكفوا عن العمل ليتحرروا من الضريبة. إلا أن هذه الحركات الفلاحية، وهي أنواع رفض شديد لشرط مرهق، كانت تبدي رداً دفاعياً يتكامل مع تقليد تاريخي طويل. فقد كانت تعبر عن وعي مهان ومطالبة بالكرامة، حتى ولو أدت إلى أعمال عنف دون عقلانية سياسية دقيقة.

هذا الوعي المهان، وهذه المطالبة بالكرامة، كان الكاهن ميسلييه شاهداً عليهما ونذيراً بهما. وقد عبر استيقاظ وعيه الاجتماعي، حتى ولو كان يصعب أن نجد في كتاباته دلالات دقيقة على مسيرته، عن الوقائع القاسية في مقاطعته، شامبانيا الفلاحية: أنواع قحط ومجاعات في أعوام ١٦٩٣-١٦٩٤، ١٦٩٤، ١٧٠٩، و١٧٢٥ ناجمة عن أمطار مستمرة وتجمدات قوية أو أنواع برد استثنائية قوت منها قيود تداول الحبوب والمضاربة. وكانت الحرب أبدية على هذه التخوم الحدودية، منذ حرب الثلاثين عاماً، بموكبها من ضروب النهب والحرق والمذابح التي صورها، جيداً جداً، كالو. وكانت ذكرى هذه الأهوال باقية حية في الوعي الجماعي. وقد غذت هذه الذكرى الابتزازات المألوفة من المحاربين العابرين من سرقات واغتصابات وجولات كانت تفزع الفلاحين. ولذلك يلعن الكاهن ميسلييه الحرب التي تجري "بمثل هذه الحجج الواهية على حساب حياة فقراء الشعب وأملاكهم دائماً. ومن هنا التنديد الإجمالي بكل هذا النظام الجائر وبالذين كانوا يخدمونه.

وكان تنديداً أكثر منه تحليلاً. فميسلييه الذي لا يجهل الوقائع التاريخية والاجتماعية لزمنه لا يقيم الصلة الضرورية بين البنية الاجتماعية والاقتصاد الذي يسهم في توليدها، ولا يتصور، أيضاً، إمكانية أن تقيم أنواع السلوك علاقة ما مع البنية الاجتماعية. فتصوره للمجتمع سكوني،

وليس لديه حس الصيرورة التاريخية وحتميتها. ويبقى نقده الاجتماعي غير تاريخي، وكذلك كانت رؤيته للمجتمع الشيوعي. ولكن، أليس غياب حس التاريخ إحدى سمات العصر؟، وبالضرورة إحدى سمات الفكر الطوباوي؟

ورؤية ميسلييه الاجتماعية ثنائية في جوهرها: الأغنياء والأقوياء، من جهة، والفقراء والبؤساء من جهة أخرى، الذين هم في هذه الحياة الدنيا، كما لو كانوا في الفردوس، من جهة، والذين ليست حياتهم على الأرض سوى جحيم: وهذا نقل للمدلولات المسيحية الأساسية. "بعضهم يعيشون، دائماً، في الازدهار ووفرة كل الخيرات، في المتع والفرح، كنوع من الفردوس، في حين أن الآخرين، على العكس من ذلك، يعانون، دائماً، المشقات والعذاب والبلايا وكل أنواع بؤس الفقر، كنوع من الجحيم".

ورؤيته للمجتمع سكونية. فمعيار التمييز الاجتماعي يبقى، بصورة أساسية، الغنى والقوة أو المتع التي تسمح بها. إلا أنه ما من شيء لديه حول طبيعة هذه الثروة والملكية هي أساسها، ولا شيء عن التناقض الأساسي في النظام القديم بين الأرستقراطية العقارية والطبقة الثالثة، ولا أي وعي واضح لهذا وللاستغلال الإقطاعي. والآليات الاجتماعية لم تفكك. كيف يصبح المرء غنياً؟ وكيف يبقى الفقير فقيراً؟ ليس لدى ميسلييه حس الديناميكية الاجتماعية لزمانه.

لقد جرى، إذن، التنديد باللامساواة الوحشية وبسببها الأساسي، الملكية. "هذا الانعدام الهائل الذي نجده، في كل مكان، بين مختلف حالات وشروط البشر الذين يبدوا على بعضهم أنهم قد ولدوا ليتسلطوا على الآخرين بطغيان ولتكون لهم، دائماً، متعهم ومسراتهم في الحياة، في حين يبدو على الآخرين، على العكس من ذلك، أنهم لم يولدوا إلا ليكونوا عبيداً أذلاء وفقراء وبؤساء وكي يئنوا، طيلة حياتهم، في المشقة والبؤس".

وهذه لامساواة لا مبرر لها "لأنها لا تقوم، إطلاقاً، على استحقاق الآخرين"، ولأنها، أيضاً، ضد القانون الطبيعي: "كل البشر متساوون بالطبيعة ولهم، جميعاً،الحق نفسه في الحياة والسير على الأرض وفي التمتع، فيها، على قدم المساواة، وبأن يكون لهم نصيبهم من خيرات الأرض".

وهكذا يصل ميسلييه الذي انطلق من التنديد باللامساواة في الشروط إلى صياغة، ما زالت مترددة، للحق في الحياة: وهذا مسار كان مسار كل المساواتيين في ذلك القرن. وهو حق في الحياة، إذن للفلاحين الذين يشكلون الجوهري من أفق ميسلييه الاجتماعي. "نعم، إنهم (الفلاحين) يستحقون أن لا ينقصهم (الخبز)،بل وأن يكونوا أول من يأكل منه وأن يكونوا أول من يأكل منه وأن يكون لهم، منه، أفضل نصيب من هذه الخمرة الجيدة التي يأتون بها بهذا القدر من المشقة والتعب...إن الأغنياء والكبار في الأرض يسلبونهم أحسن نصيب من ثمار أعمالهم الشاقة ولا يتركون لهم، إن صح هذا القول، سوى قش هذا الحب الجيد وحثالة هذه الخمرة الطيبة التي بها بهذا القدر من المشقة والعمل".

إن اللامساواة في الشروط واللامساواة في الخيرات هما الشيء نفسه: إنهما تختلطان، وميسلييه يستخدم، دون تمييز، هذا التعبير وذاك. وهناك الملكية الفردية: "تملك البشر الخاص لخيرات الأرض وثرواتها. ففي فرنسا هذه، فرنسا الفلاحية والريفية بصورة أساسية، حيث تشكل الزراعة، دائماً، القطاع الأساسي من الإنتاج، يجهل المساواتي الثروة المنقولة. ويتابع ميسلييه قائلاً: "ومن هنا، يحدث أن يتعجل كل واحد في امتلاك ما هو أكثر من طاقته بكل أنواع الطرق، الجيدة أوالسيئة، لأن الجشع يجعل البشر يفعلون كل ما يستطيعون ليحصلوا على وفرة الخيرات والثروات...ومن هنا يحدث أن الأقوى والأمكر والأمهر، والأخبث والأقل جدارة غالباً، هم الذين يحصلون على أفضل نصيب من الأرض والأفضل تزويداً بتسهيلات الحياة". وربما يكون ميسلييه قد دخل، هنا،

إلى أسرار تركز الملكية.

إن الكاهن ميسلييه حساس، بصورة خاصة، للنتائج الأخلاقية للامساواة في الخيرات. فهي تبعث على الحسد والكراهية وتجعل البشر أشراراً. هل يكفي، إذن، تغيير أسس النظام الاجتماعي لجعل حياة الناس أفضل؟ "فليهبط الشرف والمجد، الخيرات وملذات الحياة، بل وسلطة الحكومة نفسها، بالفضيلة وحلها، بالحكمة، بالطيبة، بالعدالة، بالصدق والأمانة إلخ.. أكثر منها بالولادة ومحاسن المصادفة". وهذه رؤية غريبة من جانب مادي:هل تكفي القوانين الجيدة لجعل البشر طيبين؟ أهو تأثير باق لتكوين روحاني؟ ألا يحتمل، في نهاية المطاف، أن يكون لدى الكاهن ميسلييه، على الرغم من ماديته الفلسفية، تصور مثالي للعلاقات الاجتماعية؟ إن تحليله للملكية لا يمضي بعيداً: أي نمط من الملكية؟ هل الملكية الإقطاعية والملكية البورجوازية الشيء نفسه؟ ومن هنا هذا الإبهام في وصف العلاقات الاجتماعية.

وإذا كان ميسلييه لم يتوصل إلى مدلول واضح لطبقات النظام القديم وفئاته، فإنه قد تجاوز الطباق المقتضب، طباق الأغنياء-الفقراء: الأغنياء يعيشون كطفيليين على الجسم الاجتماعي والفقراء يتحملون ثقل البناء كله.

إنهم، إذن، الطفيليون.. كل هؤلاء السادة أصحاب البهاء، الكبار والنبلاء، كل هذه السيدات والآنسات الجميلات المزينات بالحلي الأنيقات الثياب، المجعدات الشعر، المطليات الوجه بالمساحيق، المعطرات والمشرقات والمشرقين ببريق الذهب والفضة والأحجار "الكريمة". والتحليل الاجتماعي يكتسي دقة: هذه الثروة المبددة على مواد الزينة والتظاهر آتية من الحقوق الإقطاعية، من أنواع السخرة والمزارعة، وباختصار من استغلال الفلاحين. والاقتطاع الإقطاعي هو أساس هذا المجتمع الأرستقراطي: ولكن ميسلييه لا يصرح بهذا الأمر بوضوح.

وطفيليون، أيضاً، هم أعضاء الكهنوت "الخارقو الكمية" المزودون بمكاسب جيدة هي "مناجم أو جرار ذهب"، "حلابات وفرة تأتي بكل ما يشتهي من خيرات". وقد كان الكهنوت، بالعشر، بإقطاعياته الكنسية وملكياته العقارية، يسهم، أيضاً، في الاقتطاع الإقطاعي واستغلال الفلاحين. وقد نندد بهذه الواقعة وفكك آلياتها جزئياً. " إنه لظلم صارخ أن ينتزع من أيدي العمال الذين يعملون كل ما يكسبونه وكل ما يأتون به من عرق أجسادهم من أجل إعطائه لرهبان كسالى عقيمين كلياً. إنه لظلم صارخ أن يطعم الكسالى الخاملون والعقيمون، الغذاء الذي يجب أن يكون للعمال الطيبين وحدهم".

وطفيليون، أيضاً، هم رجال القضاء "الذين لا يستخدمون، إن صح القول، إلا لدوس الآخرين بأقدامهم، لتعذيبهم ونهبهم واستلابهم كل ما يريدون امتلاكه". وطفيليون، أيضاً، هم موظفو الضرائب، وأخيراً، وبصورة أساسية، الأغنياء الذين يعيشون مما يسمونه "ريعهم ومداخيلهم السنوية".

ونحن أمام قوة التنديد وعدم دقة التحليل. فيبدو أن آلية استغلال الفلاحين قد فاتت ميسلييه إلى حد بعيد. فإذا كان يقدم مرافعة متحمسة ضد الاقتطاع الضريبي، فإنه يكاد أن يغفل الاقتطاع الإقطاعي الذي هو، مع ذلك، سمة أساسية لمجتمع زمانه.

وهذا الصمت النسبي غريب. إن ميسلييه يتبين، بالتأكيد، استغلال الفلاحين من جانب قلة طفيلية, "هؤلاء الأغنياء الخاملون الذين لا يشتغلون بأي عمل بذريعة أن لديهم مقداراً غزيراً أو كافياً يعيشون عليه مما يسمونه ريوعهم أو مداخيلهم السنوية". وهو يهاجم وجود الريع العقاري ولكنه لا يفكك آليته: "الفلاحون عبيد مطلقون للكبار والنبلاء الذين يستثمرون أراضيهم والذين يأخذونها منهم على سبيل المزارعة". ويجب، أيضاً، على هؤلاء الناس "أن يحصلوا على أن تدفع لهم رسوم

وتنفذ، من أجلهم، سخرة لا يستحقونها". وكون الفلاحين يتحملون كل ثقل المجتمع حقيقة بديهية. إلا أنه يجب أن لا نتوقع من ميسلييه تحليلاً للريع العقاري الإقطاعي.

وهو يندد بالاضطهاد الضريبي أكثر من تنديده بالاستغلال الإقطاعي "الملوك والأمراء هم، حقاً، كذئاب نهابة وأسود مزمجرة تسعى وراء فريستها، وهم مستعدون، دائماً، لتحميل الشعوب والمبالغة في تحميلها رسوماً وضرائب، مستعدون، دائماً، لفرض ضرائب جديدة وزيادة القديمة". وينتقد ميسلييه، بحصافة، نمط توزيع الضريبة وتحصيلها وليس وزنها فقط. وتنديده أشد، أيضاً، بالضريبة غير المباشرة الطاغية والمكتسحة. إلا أنه لا يوجد، هنا، ما هو غير عادي: ففي عام ١٧٠٧، نشر فوبان كتاب "مشروع عشر ملكي" الذي لا نرى أن ميسلييه قد اطلع عليه. ونقد فوبان الضريبي يمضي أبعد من نقد كاهن أتربينيي. وكان، خاصة، إيجابياً. فلم يكن لمؤلف "المذكرة" عقل اقتصادي، ولكنه كان يملك ذهناً أشد تحمساً.

كان ميسلييه، كحملة الكهنوت الأدنى في زمانه، ولاسيما خوارنة شامبانيا، ينتمي، دون شك، إلى أوساط البورجوازية الصغيرة والمتوسطة: وهي فئة ملتبسة، موزعة، دون وعي طبقي دقيق ولا برنامج اجتماعي نتلاحم، تحمل طموحات مبهمة ولا تخلو من التناقض. وكان ميسلييه، كعراة الطرف الآخر من القرن، يضع على الصعيد نفسه من الطفيلية الاجتماعية الأغنياء والنبلاء. وهؤلاء الأخيرون فئة اجتماعية غير محددة جيداً وتشمل عدداً كبيراً من أعضاء الطبقة الثالثة. ولا يمكن لمعاداة الغنى وحدها، دون التدقيق في طبيعته بطريقة أخرى، تكفي لتحديد وعي طبقي.

ويشيد ميسلييه، تجاه الطفيلية الاجتماعية، بالعمل وضرورته الملحة. وهو يركز على نفعه الاجتماعي وقيمته الأخلاقية دون أن يرى جيداً أهمية

العمل كعامل تمييز. "إن ضربة رفش واحدة يضربها مياوم فقير، مثلاً، في الأرض ليزرعها،مفيدة...ولكن كل الكهنة مجتمعين لن يستطيعوا بكل صلواتهم الإسهام في إنتاج حبة واحدة".

إلا أن تحليل ميسلييه لا يمضي إلى ما وراء المقابلة بين الطفيلية وضرورة العمل. فهو مثل كل رجال قرنه وحتى بابوف نفسه، حساس، خاصة، لمسألة الأقوات، فينبه، بصورة أساسية، إلى العالم الفلاحي، إلى كتلة السكان الأكبر والأكثر تعرضاً للاستغلال دون شك، وهي، أيضاً، الكتلة التي يعرفها أفضل المعرفة مميزاً، ضمنها، "الحارث الطيب"، و"المياوم الفقير". والواقعتان الهامتان، الإنتاج الحرفي والصناعة الريفية تفوتانه على الرغم من أنهما شكلتا سمة خاصة بشامبانيا، أرض مولده: فلا يوجد أي ذكر، في كتابه، للفلاحين الذين كانوا ينسجون في القرى، تحت سيطرة تاجر-صانع، بأجر هزيل، القنب أو الصوف، على الرغم من ذكرى والده الذي كان "عامل سروج" على حد قول ترجمة الحياة المجهولة المؤلف التي نشرها فولتير أو، بصورة أقرب إلى الاحتمال، تاجراً-صانعاً بشهادة الأرشيفات. وشيوعية ميسلييه تبدو، بهذه الصفة، كشيوعية بابوف، زراعية في جوهرها، متجهة نحو مسائل الإنتاج وتوزيع الأقوات في قرن كان هم الخبز اليومي يرجح، بالنسبة لجمهور الشعب، كل الهموم الأخرى.

ولم يكن لدى ميسلييه، في نهاية المطاف، حول العمل، سوى الأفكار التي كانت توحي له بها البنى الاقتصادية والاجتماعية السائدة في زمانه. فهو لا يتصور العمل كقيمة اجتماعية في حد ذاته. والأجر، في هذا المنظور، هو، دائماً، تابع للأقوات وليس ممثلاً لقوة العمل. والأشكال التقليدية للإنتاج تتفوق تفوقاً واسعاً. وبقي التطور الاقتصادي غير كاف لتوعية العمال بالدور الذي يشغلونه في المجتمع، بوصفهم مجموعة، ولا بالمكانة التي يحتلها، فيه، العمل من حيث هووظيفة، ولم يكونوا، من باب أولى،

يتصورون دور العمل في تنمية الفرد. وميسلييه، في هذا، ابن زمانه حقاً: فقد كان التاريخ يفرض حدوده على أجرأ نقد اجتماعي، وكانت الطوباوية تأخذ موقعها في الحقائق الاجتماعية للقرن.

ويمكن أن نتساءل حول درجة الأصالة في النقد الاجتماعي للكاهن ميسلييه. ومن معرفتنا الأدق، اليوم، لتاريخ القرن السابع عشر ولعهد لويس الرابع عشر، وللانتفاضات الشعبية خاصة، يبرز وجه مزدوج: المساءلة الشائعة لدى الأوساط الشعبية، لكل نوع من أنواع السلطة، من جهة، ومن جهة أخرى، فيما يتعلق بهذه الأوساط نفسها، سمتان أساسيتان متناقضتان لدى النظرة الأولى: مطلب الكرامة الإنسانية واللجوء إلى العنف. هل اقتصر الكاهن ميسلييه على التعبير عن الروح الشعبية لزمانه مستنداً إلى شواهد ومراجع كانت تمليها عليه ثقافته الواسعة؟ إن ذلك لا يقلل من مزيته، والأصالة مؤكدة. فقد كانت حساسية ميسلييه على قدر الانفعالية الشعبية في قرنه. وعنفه مع أنه يبقى لفظياً خالصاً هو عنف قرنه. ونقد ميسلييه الاجتماعي كاشف عن كل هذه السمات. ويدور الأمر، أيضاً، بالنسبة لكاهن أتربينيي،حول هبة غضب دون وعي واضح، حول رفض شديد لشرط مرهق. فهل كان الكاهن ميسلييه متمرداً أكثر منه ثورياً؟ لا ينتهي الكاهن ميسلييه من نقده الشديد للملكية الخاصة("إن تعسفاً آخر، أيضاً، معترفاً به عالمياً، تقريباً، ومسموحاً به في العالم ه وتملك البشر الخاص لخيرات الأرض وثرواتها") إلى تقسيم الأرض، إلى القانون الزراعي، بل إلى مشاعية الخيرات: وهنا، أيضاً، يجب أن تدخل في الحساب تجربته المعاشة والبنى الاجتماعية التي دعمتها وعكستها معاً.

إن القسمة المتساوية للخيرات مدانة بموجب الجماعات الديرية. "من المؤكد أنهم (الرهبان) لو كفوا عن امتلاك خيراتهم امتلاكاً مشتركاً، ولو أرادوا تقتسمها فيما بينهم ليتمتع كل واحد منهم، على حدة، بنصيبه

وحصته كما يحلو له، فسرعان ما سيصبحون، كالآخرين، معرضين لكل أنواع البؤس وصعوبات الحياة".ومسيرة الفكر واحدة لدى كل المساواتيين الجازمين: فنظام تقسيم الخيرات، القانون الزراعي لا يصمد للتحليل. إلا أنه لا يمكن متابعة فكر ميسلييه النقدي من خلال "المذكرة"، كما لا يمكن متابعة فكر بابوف من خلال مخطوطاته ومطبوعاته. والقسمة مدانة، في الوقت نفسه الذي ينادي، فيه، بالحل: "ينبغي عليهم، جميعهم، بالتساوي، أن يمتلكوها امتلاكاً مشتركاً وأن يتمتعوا بها، جميعهم، بالتساوي أيضاً، بصورة مشتركة..وأنا أقصد كل الذين ينتمون إلى مكان واحد وإقليم واحد بحيث أن كل الذين واللواتي ينتمون، مثلاً، إلى مدينة واحدة أو قرية واحدة أو أبرشية واحدة وجماعة واحدة يعدون أنفسهم، جميعاً، أسرة واحدة وجماعة واحدة يعدون أنفسهم، جميعاً، أعضاء أسرة واحدة". وجاء، أيضاً، في الفصل الثاني والخمسين، "شراكة المسيحيين الأوائل"، بعد وصف متفائل لحياة الرهبان الجماعية، ما يلي: "سوف يكون الأمر نفسه في كل الأبرشيات إذا أرادت الشعوب التي شكلها التفاهم لتعيش في سلام، جميعها بصورة مشتركة لتعمل عملاً مفيداً، بصورة مشتركة جميعها، ولتتمتع، كذلك، كلها معاً، كل منها في إقليمه، بخيرات الأرض وثمار أعمالها". ولدينا، هنا أيضاً، تفكير تغذيه خبرة معاشة وليس، فقط، ملاحظة الجماعات الديرية.

لقد ولد ميسلييه وعاش، مثل بابوف، في بيكارديا، في الطرف الآخر من القرن، في مقاطعة كان الشعور الجماعي، فيها، قوياً دائماً. ولا يمكن أن نشك في كون ميسلييه، كبابوف، قد ورث من الجماعة الريفية شعوره الحاد بالحق الاجتماعي. وهويغذيه، بعد ذلك، كبابوف، بقراءاته الواسعة وتفكيره النقدي. فكيف يمكن أن نفكر، فعلاً، أن نظام ميسلييه قد وضع مرة واحدة وإلى الأبد، بصورة دوغماتية وبتماسك كامل؟ أليس،

بالأحرى، عودة لظهور الأمل الألفي الذي نقلته، دون شك، الكتب، ولكنه اغتنى، بعد ذلك، واكتسب حيوية بالملاحظة الاجتماعية وصيغ، في نهاية المطاف، منهجياً؟ ولا ينقص هذا المعاش إلا ما يبقى، من أجله، بابوف كبيراً بيننا: النشاط الثوري. ومن هنا، جاءت حدود فكر ميسلييه النقدي وحدود إعادة بنائه الاجتماعية.

"العيش بسلام وفي شراكة معاً": إن نظام ميسلييه مساواتية متع أولاً. "فلا ينبغي أن يسكر بعضهم وينفجروا من الشراب والطعام متلذذين في حين يموت الآخرون جوعاً". وليس لأعضاء الجماعة، كلهم "سوى غذاء واحد ومتشابه مع كونهم متساوين في حسن اللباس وحسن المسكن وحسن النوم والتدفئة". وبعد أن يؤكد ميسلييه الحق في الحياة بموجب مسألة الأقوات كما كانت تمليها شروط زمانه المشخصة، يخلص، بصورة طبيعية، إلى ما كان، عام ١٧٩٣، "المساواة في المتع". إلا أنه يمضي أبعد من ذلك حين يطالب بالاستمتاع المشترك (دون أن يحدد، مع ذلك، فكره بدقة) "بكل الخيرات، بكل ثمار العمل وبكل تسهيلات الحياة".

وتفهم المساواة في المتع، أيضاً، بمعنى أمن الحياة. وكان هذا المطلب يفرض نفسه في زمن لم تكد، فيه، المعونة الاجتماعية قد نظمت في المدن، وأقل من ذلك، أيضاً، في الأرياف، وكانت ممارسة "حب الفقراء"، فيه، تعود إلى الخوف الاجتماعي أكثر منه إلى المحبة المسيحية. "الأغنياء يجدون، في أمراضهم وفي كل حاجاتهم الأخرى، كل أنواع الغوث وكل المعونات وكل الملاطفات وكل التعزيات وكل الأدوية التي يمكن أن توجد بشرياً، في حين يبقى الفقراء مهجورين في أمراضهم وأنواع بؤسهم ويموتون منها بسبب نقص الغوث والأدوية". ويتوسع ميسلييه بحسنات المشاعية إلى المرضى والمعاقين والشيوخ على الرغم من أنه ليس صريحاً جداً فيما يتعلق بالنقطتين الأخيرتين. فهو يكتب، ببساطة،

أن المشاعية يجب أن تلبي الحاجات الأخرى".

فنحن، إذن، أمام شيوعية التوزيع والاستهلاك إذا اقتصرنا على هذه الوجوه: وهي تفسر بدرجة كافية بالواقع المشخص والمؤلم للعصر، وتقع في تيار يترجم، عبر القرن، المطامح الشعبية التي بقيت طويلاً غير مصاغة. وكذلك يجب التدقيق، وبالرجوع إلى القرن دائماً. أيدور الأمر، ببساطة، في إطار البنى التقليدية،حول توزيع الندرة؟ أم أن ميسلييه يتصور مجتمع وفرة؟

ولا شك في أن الكاهن ميسلييه قد كتب أن على كل واحد أن يجد "بالتأكيد، بوفرة وسهولة ويسر" غذاء وكساء ومسكناً. ولا شك، أيضاً، في أنه يؤكد أن "الأرض تنتج، دائماً، تقريباً، بدرجة كافية، بل بعض الوفرة، ما يغذيهم (البشر) ويعيلهم لو استعملوا الأرض، دائماً، استعمالاً جيداً، ومن النادر جداً أن تنقص الأرض الضرورية لإنتاج الضروري من أجل الحياة". ولكن ميسلييه لا يمضي أبعد من ذلك. وينبغي أن نشير، أيضاً، إلى تحفظاته: "ما يكفي دائماً تقريباً". ويجب أن نتبين، دون الحديث عن تشاؤمية اقتصادية، كما أمكن ذلك بالنسبة لبابوف، أنه لا توجد، مع ذلك، لدى ميسلييه، إلى مجتمع شيوعي قائم على وفرة سلع الاستهلاك.

وسوف نقول، أيضاً، أننا أمام شيوعية زراعية في جوهرها من حيث أن ميسلييه يتصور، خاصة، الإنتاج الزراعي ولا يولي، أبداً، انتباهاً خاصاً، للفئات الشعبية المدينية، وأقل من ذلك، أيضاً، للمسائل الاقتصادية والاجتماعية للمشغل، التعبيرات عن الرأسمالية التجارية آنذاك. وهذا قصور غريب بالنسبة لابن فلاّح" مهتم بالصناعة" بشكل ظاهر.إن ظروف العصر، فرنسا الفلاحية بصورة أساسية، الدرجة الضعيفة من التركيز الرأسمالي، انعدام كل إنتاج كثيف، التجربة الاجتماعية لميسلييه (لن نمضي إلى درجة أن نقول مزاجه الذي تفوتنا بعض وجوهه)، كل

هذه الظروف تفسر كونــه لم يستطع تصور صعود القوى الإنتاجية، وأقل من ذلك مجتمع وفرة. ونظام ميسلييه ليس، في نهاية المطاف، سوى واحدة من طوباويات القرن الثامن عشر الشيوعية ذات الصبغة الأخلاقية: ولكنها الأولى وأكثرها، من حيث قوتها، شحناً بالمستقبل.

هل أحس ميسلييه مسبقاً، ما وراء شيوعية التوزيع والاستهلاك الزراعية هذه، بضرورة تنظيم جماعي للعمل،بضرورة شيوعية الإنتاج؟

العمل، بطبيعة الحال، إلزامي: "إلى العمل جميعاً". فيجب أن يعكف كل أعضاء الجماعة على العمل "أو على وظيفة شريفة ومفيدة ما، كل حسب مهنته، أو حسب ما يكون الألزم والأنسب وحسب ما قد يوجد من حاجات إلى بعض الأشياء" -إحساس مسبق بضرورة تخطيط للعمل. فالعمل منظم، إذن، بموجب حاجات الجماعة وبموجب قدرات كل واحد. وهو، أيضاً، عمل موزع بصورة متساوية: "سوف يكون من الأفضل لهم أن يتحمل كل منهم نصيبه من مشقة العمل وصعوبات الحياة دون أن يراد، بصورة غير عادلة، أن تترك لبعضهم كل المشقات وكل العبء، في حين لا يفعل الآخرون سوى الانصراف إلى متعتهم ومسرتهم".

وليس ميسلييه أكثر صراحة حول تنظيم العمل بالمعنى الحقيقي للكلمة. فلا يبدو أن العمل الزراعي في إطار الجماعة الفلاحية. قد أوحى إليه بضرورة تنظيم جماعي لما كان يجب أن يكون لدى بابوف"مشاعية الأعمال". وإيتربيني لم تكن بلد زراعة كبرى ولا "تجمع مزارع". فليس لدى ميسلييه أية فكرة عن مزايا تركز الاستثمار التي كان يجب أن توحي إلى بابوف بتنظيم" مزارع جماعية".

واهتم ميسلييه، في نهاية المطاف، بحكومة البشر أكثر بكثير مما اهتم بإدارة الأشياء. و"الجماعة الجيدة التنظيم" ليست كذلك من حيث العمل والإنتاج إلا بقدر ما هي من حيث انضباط اجتماعي معين، من حيث "

تبعيـة عادلـة" وهـذه ضـرورة لا تـرى جيـداً كيـف يمكـن أن تتوافـق مـع مسـاواتية ميسـلييه العميقـة. إن تفكـيره السياسـي لا يمضـي بعيـداً. فليـس لـدى هـذا المتجسـد للمسـاواة أي مدلـول عـن الديمقراطيـة السياسـية. ولا للديمقراطية الشعبية كما كانت تعمـل، تحـت بصـره، في مجـالس القريـة.

ولا يبـدو نظـام ميسـلييه، في نهايـة التحليـل، كـلاً متصـوراً ومتلاحمـاً دوغماتيـاً، بـل كاندفاعـة أحيـت الملاحظـة النقديـة للمجتمـع، فيـها، الشيوعية الألفية الـتي اغتنـت بقـراءات لا تحصـى.

وهـي شـيوعية طوباويـة بالتـأكيد. فـلا شـك في أن ميسـلييه لا يبـني مدينـة مثاليـة كتومـاس مـور في "يوتوبيـا" أو مثـل كامبـانيلا في "مدينـة الشـمس". فشيوعيته ليست، أبـداً، لعبـة عقليـة ولا مجـرد عقيـدة أخلاقيـة كمـا كـانت، عامة، طوباويات القـرن الثـامن عشـر ذات الصبغـة الشـيوعية. ولكـن الطـابع الطوباوي يبرز من المواجهة مـع حالـة الاقتصـاد وعقليـة فلاحـي ذلـك الزمـن مـهما كـان، مـن جهـة أخـرى، تعلقـهم بالممارسـات الجماعيـة للزراعـة القديمة. فقـد كـان الفـلاح الـذي لا يملـك أرضـاً يتـوق إلى امتـلاك نصيبـه، والملاك الصغير الـذي كـان يرغـب في توسـيع أرضـه ليعيـش كمنتـج مسـتقل لم يكن ليقبـل أن يتركـها للجماعـة أو أن يمنـع عليـه توريثـها. ولم يكـن هـذا ولا ذاك ليقبـل بإجبارهمـا علـى حرمـان ذاتهمـا مـن ثمـرة عملـهما لمصلحـة الجماعـة.

وهي شـيوعية زراعيـة، في جوهرهـا، تقـع في الواقـع القاسـر للعصـر. فرؤيـة ميسلييه ليست بحيـث أنـه يسـبق زمانـه: فـهناك قـرن يفصلـه عـن اشـتراكية سان سيمون الصناعية. فكيـف كـان يسـتطيع، في فجـر القـرن الثـامن عشـر، أن يميز ثـورة الإنتـاج الصنـاعي بـالتركيز والمكننـة؟ لقـد كـان الأمـر يـدور، أولاً، حـول تـأمين حيـاة البشـر: شـيوعية توزيـع واسـتهلاك، إذن، دون أن يمكـن أن نؤكـد، بوضـوح، أن ميسـلييه قـد تصـور الصلـة الضروريـة مـع شيوعية الإنتاج، حتى للزراعـي منـه بكـل بسـاطة.

وسوف نقول، أيضاً، أنها مساواتية. وهي تتصل، بصورة أساسية، بشروط الحياة: فيجب أن يكون لكل واحد "ما يعيش منه بسلام". إلا أنه إذا كان كل البشر متساوين في الطبيعة، وإذا كان لهم، جميعاً، الحق في نصيبهم من خيرات هذا العالم، فإن ميسلييه يحتفظ، مع ذلك، بتسلسل اجتماعي في الجماعة المثالية. وهي "شيوعية فوضوية" على حد قول د.مورنيه، و"مجتمع ذو صبغة فوضوية" كما يقول م.دومانجيه: وهذه مبالغة. فالتنديد بالدين والتمرد على الاستبداد لا يعنيان، إذا أديا، بشكل طبيعي تماماً، إلى رفض الكنيسة الكاثوليكية والدولة الملكية، من أجل ذلك، نفي كل سلطة.

ويمكن لقوة اللغة وعنف النبرة وإبهام إعادة البناء الاجتماعية أن تقدم تعليلاً للتفسير الفوضوي، وهو لا يصمد للتحليل. إن ميسلييه ثائر دون شك: أما أن نجعل منه سباقاً على باكونين، فهي مبالغة. إلا أن أصالة كاهن إيتربيني تقع، بلا مراء، هنا: في الخشونة التي ألقى بها الحرم على مجتمع زمانه. فبما أنه قاسى من المجتمع ولكنه أرغم على الصمت طيلة حياته، وبما أنه أخفى كل ما كان في قلبه من كراهية وحب، فقد صب ذلك، في النهاية، في كتابه بهذه الحماسة، بهذا اللهيب الذي تشهد عليه غلظة أسلوبه، بل وعدم استقامته. وهو ثائر على الدين والكنيسة، ثائر على الظلم الاجتماعي: "أكره وأمقت، فعلاً، كل ظلم وكل جور"، وثائر ضد الدولة المركزية وضد ضرائبها التي لا تشبع. وهي ثورة مقروءة في أسلوب ميسلييه، نفسه، الذي يخضع، كما لو كان ذلك حسب العادة، للنفس الشيوعي.

وربما كان ثائراً أكثر منه ثورياً، على الرغم من أنه لا ينبغي أن نلح كثيراً هنا. فقد فات ميسلييه تأثير الحدث والنشاط المثري: فلنفكر في بابوف وما يدين به للثورة. وهناك تماثل وتباين، معاً، في هذين المزاجين: فهناك الغضب لدى كليهما. ولكننا نجد لدى بابوف، عبقرية النشاط، الجرأة

المنظمة، الشجاعة التي لا تروض حتى على المقصلة. وسلوك ميسلييه الحذر يبعث على الدهشة. فهو يكتب إلى كهنة الجوار قائلاً: "سيكون عليكم أنتم أن تنحازوا إلى الحقيقة وتدعموها بكرم: "ولكن، بحذر مع ذلك". فالكاهن ميسلييه ثوري فكر وليس ثوري عمل.

إلا أنه لا ينبغي أن نتشدد: فإذا كانت الصرخة صرخة غاضب، حقاً، إلا أن المنظور ينفتح على الثورة. فخلاص الشعب بين يديه: "اتحدي، إذن، أيتها الشعوب إذا كنت حكيمة. اتحدوا، إذن، إذا كانت لديكم إرادة التحرر من كل أنواع بؤسكم المشتركة". ونحن لسنا، بالتأكيد، بعد، أمام شعار "اتحدوا أيها البروليتاريون" لعام ١٨٤٨. ولكن هل هو صدى تمردات القرن الفلاحية، الوحشية وغير المنظمة التي لا يشير إليها ميسلييه، مع ذلك، أية إشارة في مؤلفه؟ إنه الصدى والدرس.

ألا يحتمل أن تكون النبوية، في نهاية المطاف، الطابع الأساسي للكاهن ميسلييه؟ لقد تحدثنا عن نفس نبوي، إن ميسلييه يتماهى، في بعض البرهات، بشخص ملهم ما. إنه، بلا مراء، نبي بحرارة تعاطفه مع الفقراء والبسطاء والمحرومين. وهو كذلك، أيضاً، بقوة تنديده بكل المظالم وكل التعسفات وكل ضروب القمع. وهو نبي، أيضاً، بقوة ثورته ضد الكنيسة والكهنة والكبار والمجتمع والملوك والدولة. وهي ثورة تمضي إلى درجة الدعوة إلى قتل الملك: "أين هم أمثال جاك كليمان ورافاياك في بلدنا فرنسا". وهذا موقف فريد في قرن الأنوار: فمهما بلغت جرأة الفكر البورجوازي، فإن الموسوعيين والماديين توقفوا عند إصلاحية ملكية حذرة وعند احترام صارم للملكية.

إن ميسلييه هو النبي الذي كان مطلب العدالة، بالنسبة إليه، كلياً. كان، وهو نصير الفقراء والمضطهدين، غير قادر على التحفظات الأسلوبية، فهو يحتقر المطابقات والأشكال. وقوته هي في ظمئه إلى المساواة، في عدم تسامحه مع العصر. ومقابل عالم الدجالين والطغاة هذا، رسم

ميسلييه، بصورة تنبؤية، جماعة المستقبل الأخوية. إلا أن النبي إن كان يساعد، بتنديده بالحاضر، التاريخ على ولادة المستقبل، فإنه لا يتصدى لبنائه. فالمزاج النبوي لا ينشغل، أبداً، بالتنظيم. ومن هنا جاءت حدود ميسلييه الذي كان، دون شك، نبياً أكثر منه ثورياً.

وما أهمية ذلك؟ لقد هز كاهن إيتربيني المتواضع قرنه بجرأته وقد أخصبت "مذكرته" فكر زمانه: والأنوار، من فولتير إلى ديدرو، تشهد على ذلك. فميسلييه سبق، نبوياً، التاريخ.

من الأب دوسان بيير إلى المركيز دارجنسون: البحث عن السعادة الاجتماعية

في منعطف العشرينات من القرن الثامن عشر، وفي انسجام مع مناخ معارضة الوصاية العام، وكردة فعل ضد المحافظة الاجتماعية والثقافية للعهد السابق، تقدم فكر النقد الاجتماعي وتوطد. ولم يكن لمختلف الأجناس الأدبية أن تفلت من هذه الاتجاهات العامة، ولا سيما فيما يتعلق بالمسرح والرواية: ففي هذا الميدان، أيضاً، جرى التنديد بالملكية الخاصة واللامساواة بمناسبة الرذائل التي يستجرانها.

وفي هذا السياق يقع عمل الأب دوسان بيير (١٦٥٨-١٧٤٣) الذي نشر، وقد انشغل، خاصة، بالقضايا الاجتماعية والسياسية، مؤلفين مشهورين: "مشروع لسلام أبدي" (١٧١٤، اختصر عام ١٧٢٩) الذي أعلن، فيه، انتماءه إلى "الهدف الكبير"، هدف اتحاد لدول أوروبا تصوره هنري الرابع و"خطاب حول تعدد المجالس"[١] (١٧١٨). والأب دوسان بيير لم يكن ليهمنا كثيراً، هنا، لو لم يخلق كلمة "الإحسان" الجميلة المنذورة للمستقبل الذي نعرفه، على اعتبار أنه يجب أن يقابل تعدد الأفكار تعدد في الكلمات، ولو لم يكن قد رأى أن تأمل طبيعة الإنسان

١-نظام اقترحه الأب دوسان بيير يحل فيه محل كل وزير مجلس. (المعرب)

وشروط السعادة العامة يجب أن يوفر مبادئ سياسة عقلانية. والأفكار الأخلاقية هي التي ألهمته دائماً. "افترض أنه لو كان البشر، في المجتمع، عادلين جداً ومحسنين جداً حيال بعضهم بعضاً، فإنهم سيكونون، من جراء ذلك، أسعد بما لا يقاس مما هم عليه". والتباين بين الغنى والفقر قاس. ولكن مسألة التسول، وهي إحدى المسائل التي انشغل بها الأب دوسان بيير أشد الانشغال، أوحت إليه بتأملات محب للبشر أكثر مما أوحت إليه بضروب عنف رجل ثوري. "إن التخفيف من بؤس الفقراء دين عام..وعدم التزام العدل حيا أشد الناس شقاء ضرر كبير".

إن هذا الأب الطيب قد جسد المصلح الاجتماعي في زمانه. فالحماسة لسبارطة وليكورغوس، وكذلك للصين اتخذت صورة مثالية، والإيمان بالقوة الكلية للدولة والمشاغل الإنسانية والمشاعر الطيبة والأحلام الطوباوية هي السمات التي تميزه. وهي تستبق، أيضاً، النقد الاجتماعي لمجمل القرن باندفاعاته الخيرة وآماله وسذاجاته وأوهامه.

أما فيما يتعلق بمونتسكيو، فمن المؤكد أنه من قبيل المبالغة أن نكتب، مثل أ.ليشتنبرجيه، أنه "بين أشهر من فكروا، في القرن الثامن عشر، أن يبدوا، إلى حد ما، رواداً للاشتراكية". فلا شك في أننا نجد في عمل هذا الإقطاعي الليبرالي، عدو الاستبداد الملكي، هذه الفكرة القائلة أن المساواة المطلقة هي الكمال في الجمهورية. ولكن الأمر لا يدور، هنا، إلا حول خرافة ذات صبغة أخلاقية في "الرسائل الفارسية" (١٧٢١) وتأملات نظرية في "روح القوانين" (١٧٤٨).وعلى كل حال، فإن المساواة المطلقة حلم: "روح المساواة الطبيعية بعيدة عن روح المساواة المطلقة بعد السماء عن الأرض".

لقد غدت خرافة التروغلوديت، وهم قوم من أقوام بلاد عربية لا واقعية، شهيرة، بسرعة، في القرن الثامن عشر. وكان ميرزا قد كتب إلى صديقه أوزبك يقول: "غالباً ما سمعتك تقول أن البشر قد خلقوا ليكونوا فضلاء،

وأن العدالــة صفــة تنتمــي إليــهم انتمــاء الحيــاة. أرجــوك أن تشــرح لي مــا تعنيــه". لقــد كــان الــتروغلوديت الفاســدين يعيشــون في الأنانيــة والخبــث والفوضى. وقد أبــادهم، جميعــاً، طــاعون لم يبــق إلا علــى أســرتين. واتفــق أن كــان علــى رأســيهما رجــلان طيبــان "كانــا يحبــان الإنســانية والفضيلــة ويعملان، بعناية مشــتركة، للمصلحــة العامــة". وقــد ربيــا أبناءهمــا علــى هــذه المبادئ وتكونت شيئاً فشيئاً، أمــة بســيطة وســعيدة يعيــش، فيــها، البشــر مثــل أخوة". وتلك حيــاة مثاليــة قائمــة علــى ممارســة الفضــائل والتعــاون وتوجــد، فيــها، دائمــاً، المصــالح الخاصــة في المصلحــــة المشــــتركة. "كــــان قــــوم التروغلوديت يعــــدون أنفســهم أســرة واحــدة: فقــد كــانت قطعــانهم مختلطــة دائماً تقريبــاً، والعنــاء الوحيــد الــذي كــانوا يوفرونــه علــى أنفســهم ه وعنــاء تقاسمــها". إن هــذه النفحــة الرعويــة، علــى طريقــة فينيلــون، لم تكــن تمرينــاً أدبياً فقط: فقــد كــانت تركــب بــين القصــد ذي الصبغــة الأخلاقيــة (البشــر ســعداء بممارســة الفضيلــة، "الأخــلاق تصنــع، دائمــاً، مواطنــين أفضــل مــن أولئــك الذيــن تصنعــهم القوانــين") وموقــف اقتصــادي. فمونتســكيو الــذي يضفي، دون أن يخلــو ذلــك مــن بعــض الفتــور، الصفــة المثاليــة علــى الحيــاة الريفية كان يعتــبر عمــل الأرض الوحيــد القــادر علــى تلبيــة "حاجــات البشــر الحقيقيــة".

وضمن روح الملاحظة والنقــد الاجتمــاعي نفســها، ولكــن بــالمزيد الكثــير مــن القــوة في التعبــير نجــد دارجنســــون (١٦٩٤-١٧٦٤)، المركــــيز، ســــكرتير الدولة للشؤون الخارجيــــة الــذي ليــس هــو مؤلــف "تــأملات حــول حكومــة فرنســا" المنشــور عــام ١٧٦٤ بقــدر مــا هــو مؤلــف "يوميــات ومذكــرات" الــذي لم ينشــر إلا في أعــوام ١٨٥٩-١٨٦٧: ففيــه النــبرة أقــــوى والنقــــد أجرأ مما هو عليه في الكتابات المكرســة للنشــر خــلال حيــاة المؤلــف.

لقد سجل دارجنســــون، وكــان ملاحظــاً جيــداً، كــل الأمــراض الــتي كــانت تعانيها المملكــــة. "أنــا، حاليــاً، في توريــن، في أراضــي. ولا أرى، فيــها، ســوى

بؤس مرعب..."، إن مملكة كهذه مردودة إلى كون المحصول الجيد أو الرديء هو الذي يتحكم في البؤس العام هي مملكة محكوم عليها بحالة بؤس مستمر". ولا تعود هذه الأمراض إلى طبيعة الإنسان الذي هو طيب، بالطبيعة، ويترع إلى السعادة، ولا إلى شكل الحكومة (دارجنسون من أنصار الاستبدادية المتنورة). فعلى الملكية أن تصلح نفسها آخذة في حسبانها أن "السلطة الملكية وحرية الشعب ليستا، أبداً، عدوتين وأنه ليس عليهما أن تتقاتلا وتتبادلا التدمير أبداً: وعلى العكس من ذلك، فإن الاتفاق التام بين السلطة والحرية هو ما يجب أن تقوم عليه سعادة الشعب". ويجب أن نفسهم، من ذلك، ملكية جيدة التنظيم وسلطة متينة على ديمقراطية حقيقية ومجتمع نفيت منه اللامساواة.

وقد هاجم دارجنسون، في المؤلفات التي نشرت في حياته، امتيازات مجتمع النظام القديم ومظالمه. بل، إنه في كتاباته الحميمة الخاصة، هاجم أسس اللامساواة " التي تطبع بطابعها انحطاط الدول وتسببه"، دون أصالة بلا شك، ولكن ذلك كان بقوة كبيرة. "إن اللامساواة في الثروات التي تكبر، كل يوم، بالبؤس هي التي تكون الفقر العام وتحل المجاعة محل الوفرة". وكان دارجنسون، كراهية منه للغنى ونتائجه، يشيد بمحاسن الفقر، مصدر الفضائل. "إن الفقر شيء جميل. فعندما نعرف كيف نضغط حاجاتنا نصبح شبيهين بالآلهة". والفقراء، هم وحدهم، الذين يعرفون "استخدام قلوبهم".

ويخلص دارجنسون من تحليله أسباب اللامساواة إلى التنديد بالملكية الفردية. ومن هنا حماسه لكتاب "مجموعة قوانين الطبيعة" لموريلي، "كتاب ممتاز، كتاب الكتب، أعلى من كتاب ***روح القوانين*** للرئيس دومونتسكيوبقدر علو لابرويير عن الأب تروبليه". "كلمة اللغز في أمراضنا هي ملكية الأموال التي جاء منها البخل". وهو ينسب إلى ذلك كل ما يقسي من عدم القابلية الاجتماعية ضد الطبيعة.ومن هنا جاء

امتداحه لسبارطة وليكورغوس واليسوعيين والباراغواي. "يوجد، ف العالم الجديد، بلد يمكن لحكومته أن تكون قدوة لحكومات أوروبا لو كان العالم ما يزال في حالة البراءة وكما خرج من بين يدي الخالق، مسكوناً من بشر طيبين وبسطاء". وهي الحالة التي أقامها اليسوعيون: "لقد جعلوا الباراغويين يجمعون كل خيراتهم وكل مواردهم بصورة مشتركة. وكانت نتيجة هذا الترتيب أن شيئاً لن يعوز أحد وأن كل واحد يعرف أنه ملتزم بالخير العام حسب قواه".

ولا شك في أن هذا النظام غير قابل للتطبيق في أوروبا. فلا يمكن أن يكون هناك مجال لبحث إلغاء الملكية الخاصة فيها: وليس ذلك لأن لدى دارجنسون هاجس يمنعه من المساس بها، إذ يعتبرها امتيازاً للدولة وليس حقاً مقدساً للإنسان. والأمر يدور، بمزيد من البساطة، حول الاقتراب من المساواة التي هي "الخير العام الوحيد". "الغرض السياسي الكبير الذي لا ينبغي لمشرع أن يغفل عنه، أبداً، هو المساواة في الخيرات التي يجب أن نقترب منها المواطنين قدر الإمكان، لا بالهبوط بالأغنياء وإفقارهم، بل برفع منافسين في الثروة، إلى جانبهم، يضعفون، بذلك، الحجم الكبير النسبي لأكثر الناس ثراء دون الإضرار بقوتهم المطلقة".

إلا أن دارجنسون محمول على التضييق على هذه القوة المطلقة بقوانين تحد من النفقات الكمالية وأكثر من ذلك، أيضاً، بقوانين إرثية. "كل عظمة، كل ثروة فطرية عاتية..."، "فلترد من التضييق على الوصايا، وخاصة على الإبدالات: فكل ذلك يقربنا من المساواة". وهذا مثل أعلى يجب الاتجاه إليه: " ينبغي أن لا يملك الأراضي إلا الذين يزرعونها ولا ينبغي أن يزرع هؤلاء إلا ما تتحمله سعة جهودهم".

إن دارجنسون، كمعظم طوباويي زمانه، لا يتصور، في نهاية المطاف، سوى مجتمع من صغار المنتجين المستقلين. ومساواتيته الزراعية والحرفية تقوده إلى إدانة ظاهرة التركز التي كان يميزها في اقتصاد العصر وامتداح

العامل الحر. ويروي محادثة له مع مالي كان يدعم ضرورة التركيز فيقول: "أجبته بأنه كان من الأفضل، بكثير، أن يعمل الصغار لحسابهم الخاص". ويندد بعيدان الذي "أغلق كل الملاجئ في وجه العمل دون ثروة". "أتساءل، بموجب القانون الطبيعي، لماذا هذا الوقوف في وجه عمل الآخرين، لماذا دوائر المشروع الضخمة هذه التي لا عمل لها؟ لماذا لا يعمل كل واحد ضمن حقه في زراعة حقله؟ لماذا يقوم بعمل مائة ليجعل الآخرين يعملون كحيوانات تابعة؟". وكان ذلك تنديداً بالتركيز الرأسمالي، ولكنه كان مناداة بالعودة إلى الإنتاج الصغير المبعثر. "فلنفحص الأمور جيداً وسوف نجد أن كل شيء، تقريباً، يمكن أن يتجزأ ويرتد إلى المساواة أو إلى ما يشبه المساواة".

إن هذا تصور يلتزم بالقديم ويعاكس كل حركة القرن الاقتصادية ويتحول إلى الطوباوية. "لدى الأمراء رياض كبيرة. ولهم، فيها، زرائب لكل أنواع الحيوانات الطريفة. لماذا لا يرتؤون شيئاً هو أن يكون، فيها، زرائب بشر سعداء. وسوف أرتب هذه الروضة الكبيرة التي أتحدث عنها على النحو التالي: سوف أبني، فيها، أربع أو خمس قرى يكون سكانها أغنى الفلاحين الذين يمكن أن أضعهم فيها. وسوف تكون البيوت مجملة، نظيفة، مدهونة من الخارج وذات عمارة قديمة...". وتلك رؤية مثالية بعيدة عن الواقع البعد الذي يجب أن يكون لكوخ ماري أنطوانيت في قصر التريانون الصغير عنه.

ولا يمضي نقد دارجنسون الاجتماعي إلى ما وراء مساواتية تأملية. ويبقى نظام ميسلييه الشيوعي مهيمناً، جداً، على هذا النصف الأول من قرن الأنوار, وفي الخمسينات من ذلك القرن، جاءت "مجموعة قوانين الطبيعة" لموريلي لتتابع دوره.

موريلي: رؤية المدينة الشيوعية

في عام ١٧٥٥، صدر دون اسم المؤلف، كتاب بعنوان: "مجموعة قوانين الطبيعة أو روح قوانينها، المهملة أو المجهولة في كل زمان، لدى الحكيم الحقيقي في كل مكان".وعلى الرغم من ضروب نفي غريم في "مراسلاته"، منذ ١٧٥٦، نسب الكتاب، عامة، إلى ديدرو وأعيد طبعه في طبعة لندن لمؤلفاته عام ١٧٧٣. وكان بابوف الذي استشهد بمقاطع طويلة من " مجموعة قوانين الطبيعة" يعلن، أيضاً، انتماءه إلى ديدرو. إلا أن هامشاً في كتاب "مجموعة قوانين الطبيعة" كان يثبت، بجلاء، أنه للمؤلف نفسه الذي كتب "غرق الجزر العائمة أو بازيلياد بيلباي الشهير" الذي صدر عام ١٧٥٣: شخص يدعى موريلي لم تكن هويته قد عرفت بعد. وقد أشارت "فرنسا الأدبية"، عام ١٧٥٦، إلى شخص يدعى موريلي كان معلماً في فيتري-لوفرنسوا وألف ثلاثة كتب (لا يبدو أن "البازيلياد" ولا "مجموعة القوانين" اللذين نشرا من دون اسم المؤلف كانا معروفين من جانب المحرر في ذلك التاريخ). ولم تعط أبحاث نشرت في أرشيفات فيتري-لوفرنسوا ومنطقتها أية نتيجة.

ولا شك في أن نسبة الكتاب إلى ديدرو أسهمت في ترويج قراءة كتاب استقبله النقد استقبالاً سيئاً: فرايال يراه دون تسلسل "ولا مناهج ولا آراء"، مليئاً بالسفسطات والتصريحات. إلا أن الثورة أكسبته عودته إلى الحالية: ففي حين كان بابوف يعلن أن مؤلف كتاب "قوانين الطبيعة" هو"أكثر صناديد النظام تصميماً وقوة، وأكاد أقول جموحاً"، كان لاهارب يصف النظام المذكور، مشاعية الخيرات والأعمال، بأنه "فرضية مجنونة لدماغ مريض". إن موريلي الذي يمجده بعضهم ودحضه الآخرون يستحق أكثر من أي شخص آخر، في منتصف القرن الثامن عشر هذا،

أن يوضع في الصف الأول مـن تـاريخ أصـول الفكـر الاشـتراكي.

تشكل البازيليـاد، وهـي "قصيـدة بطوليـة مترجمـة عـن الهنديـة"، مجـاز بـارد ومتكلف، إحـدى أهـم طوباويـات قـرن الأنـوار. وكـان موريلـي، في قيامـه بالدفاع عـن قصيدتـه، في بدايـة "مجموعـة قوانـين الطبيعـة"، قـد صـرح بأنـه أراد، من أجل جعل تقبلـها أفضـل، تزيـين الحقيقـة "بكـل تأنقـات الملحمـة". ذلك أن "حالة العقل المحزنة تجعـل مـن الواجـب بـذل ألـف مجـهود، استـعمال ألف حيلة من أجل تمزيـق العصابـة الـتي تعميـه وتحويـل أنظـاره نحـو المصـالح الحقيقيـة للبشـرية". وقـد أمكـن لموريلـي أن يسـتوحي عنـوان القصيـدة مـن روايـة مجازيـة للإنكلـيزي ريتشـارد هيـد، "الجزيـرة العائمـة" (١٦٧٣)، وبصورة أكـثر احتمـالاً مـن مقطـع مـن "رحـلات غوليفـر" (١٧٣٦) يـرى، فيه، الملك لابوتـا يسـكن في جزيـرة طـائرة أو عائمـة. أمـا بالنسـبة للمصـادر الحقيقيـة، فيحتمـل أن يكـون موريلـي قـد استـوحى وصـف نظـام حكـم الأنكـا مـن "الأنكـا" لغارسيلاسـودولافيغا، في كتابـه "التعليقـات الملكيـة" الصـادر في مدريـد في عـامي ١٦٠٨ و١٦١٧ والمـترجم إلى الفرنسـية عـام ١٦٣٣، وهـي ترجمـة تم الحصـول علـى الطبعـة الثالثـة منـها عـام ١٧٢٧. ومـا هـو أشـد يقينـاً هـو أن موريلـي قـد عـرف "تـاريخ السـيفيرامبيين" و"يوتوبيا" تومـاس مـور.

في وسـط بحـر واسـع، توجـد قـارة عظيمـة الخصـب والغـنى تمنـح، فيـها، الطبيعة خيراتها لبشـر أبريـاء وسـعداء. "كـانت الملكيـة، أم كـل الجرائـم الـتي تغرق بقيـة العـالم، مجهولـة مـن قبلـهم. كـانوا ينظـرون إلى الأرض كمرضعـة مشتركة تقدم، دون تمييـز، ثديـها للـذي يلـح، مـن أبنائـها بـأن الجـوع يلـح عليـه. وكـان الجميـع يؤمنـون بـأنهم ملـتزمون بالإسـهام في جعلـها خصبـة، ولكـن أحـداً لم يكـن يقـول: هـو ذا حقلـي أو ثـوري أو مسـكني". ويندد موريلي بـ"المبدأ الخـاطئ أو المفـهوم بصـورة سـيئة للأخلاقيـين الذيـن دسـوا أنوفهم في كل مكان لا ينبغـي أن يكـون، فيـه، خـاصتك ولا خـاصتي".

وفي هامش واسع، شرح موريلي خطة الجماعة التي كان ينادي بها، السباقة على مشرك فورييه. "ألف رجل، أو العدد الذي نشاء، من كل المهن وكل الصنعات يسكنون أرضاً كافية لتغذيتهم، وهم متفقون فيما بينهم على أن كل شيء سيكون مشتركاً... كلهم، معاً، يزرعون الأراضي ويجمعون الحصادات والثمار ويرصونها في مخزن واحد. وفي الفاصل بين هذه العمليات، يشتغل كل منهم بمهنته الخاصة. إن هناك عدداً كافياً من العمال، سواء أكان ذلك من أجل الحراثة وتحضير منتجات الأرض أم لصنع كل قطع الأثاث والأدوات المترلية المختلفة الأنواع. وفريق العمال الذي يزوده العموم بالأدوات والمواد، كما بالأقوات، لا يهتم إلا بكمية ما يجب أن يقدموه من أجل أن لا يعوز شيء أي شخص. وهذه الكمية موزعة، بالتساوي بين أعضاء هذا الفريق. وتوضع الأعمال الفنية، ككل مؤونة أخرى، في مخزن مشترك". وبالتالي، "فهناك تبادل خدمات لا ينقطع أبداً"، وعمل معتدل من كل منهم يكفي لإنتاج كل شيء. "وعلى الرغم من أن كل شيء مشترك، فلا شيء يبدد لأنه ليس من مصلحة أحد أن يأخذ أكثر من اللازم عندما يكون مطمئناً إلى إيجاده دائماً. ذلك أنه ما الذي سيفعله بالزائد حيث لا شيء يباع ويشرى؟". " ولنضف إلى ذلك أن مثل هذا الترتيب يقطع جذور عدد لا حد له من الرذائل". وبعد هذه الخطوط العريضة لمجتمع مثالي، يصل موريلي إلى نقد المدنية.

وقد مرت "البازيلياد" غير ملحوظة، تقريباً، من قرنها: فعلى الرغم من الرواج الذي كانت تحظى به الطوباويات آنذاك، كانت حبكتها المجازية، وإن وفرت الأمن لمؤلفها، تضيق من مداها الفلسفي. ولذلك، نشر موريلي، متخلياً عن المقتضيات الشعرية، الأساسي من أفكاره حول الإنسان والمجتمع، على صورة أكثر منهجية، في "مجموعة قوانين الطبيعة". مؤلف أحدث ضجة، وهو ليس أكثر من جريء"، على حد قول راينال

في مجلة "الأخبار الأدبية". لقد صدرت "المجموعة" عام ١٧٥٥. ووجهة نظرها أخلاقية في جوهرها. فالأمر يدور حول بيان أصل الأمراض والجرائم، حول الإلحاح على تناقض الأخلاق والسياسة العاميتين مع دروس الطبيعة.

يقابل القسم الأول، "عيوب المبادئ العامة للسياسة والأخلاق"، الأخلاق الشائعة بالأخلاق الحقيقية. وأساس كل الرذائل، وكذلك معظم فضائلنا المسفسطة، وناقلها هو"ذلك العنصر الماكر والمفسد، الرغبة في التملك".ولكن، "هل كان هذا الطاعون العام، المصلحة الخاصة، هذه الحمى البطيئة، هذا الانحراف عن كل مجتمع، يستطيع أن يأخذ مكانه حيث لا يقتصر الأمر على كونه لم يجد،فيه، أبداً، غذاء، بل حيث لم يجد أدنى خميرة خطرة؟ أعتقد أن أحداً لن يعترض على بداهة هذا القول: حيث لا توجد أية ملكية لا يمكن أن توجد واحدة من نتائجها المفسدة". وكان من شأن الأمانة الطبيعية أن تبقى. فلم يكن من شأن الإنسان المتحرر من خشية الفقر أن ينظر إلا إلى الخير المشترك الذي ينجم خيره عنه. "لم يكن من شأن أي خوف من نقص الغوث ولا من نقص الأشياء الضرورية أو النافعة أن يثير رغبات جامحة. فهل كان من شأن الإنسان، وقد استبعدت، بحكمة، كل فكرة ملكية واحتيط لكل خصومة أو نفيت من استعمال الخيرات المشتركة، أن يفكر في أن يسلب، بالقوة أو بالحيلة، ما لم ينازعه عليه أحد قط؟". وبدلاً من ذلك، وانطلاقاً من المبدأ الخاطئ والقائل أن الإنسان يولد فاسداً أو شريراً، ولدت الأخلاق والسياسة الشائعتان تعاليم مغلوطة ومستبقات ضارة، معاكسة للطبيعة وتشعل الجشع والبخل وتلهب الأهواء. ومن أجل إصلاح الإنسان، يجب قلب الأخلاق العامية والعودة إلى قوانين الطبيعة التي وضعت، حسب صيغة سينيك، تحت يدنا "كل ما يجب أن يجعلنا أفضل وأكثر سعادة".

ويستخلص القسم الثاني، "العيوب الخاصة للسياسة"، نتائج هذه المقدمات فيؤكد أنه كان من الممكن خلق تشريع جيد بين البشر قبل أن تشوههم المؤسسات الصنعية. "هذه القوانين قد ساعدت على تدمير كل روح اجتماعية وسهلته بإقامتها توزيع ممسوخ لمنتجات الأرض وللعناصر نفسها، بتقسيمها ما كان يجب أن يبقى في تمامه أو إعادته إلى التمام لو كان طارئ ما قد قسمه... وأجرؤ، هنا، على الخلوص إلى أن من المبرهن عليه، رياضياً تقريباً، أن كل قسمة متساوية أو غير متساوية للخيرات، كل ملكية خاصة لهذه الأنصبة، هي، في كل مجتمع، ما سماه هوراسيوس المرض المادي". وينهي المؤلف كلامه قائلاً: "إنكم لم تقطعوا أبداً جذر الملكية، لم تفعلوا شيئاً". وعلى العكس من ذلك، اجعلوا الخيرات مشتركة "وسوف تكونون قد قمتم بتثبيت المصير السعيد لأمة إلى الأبد" ومنذ ذلك الحين لا يهم شكل حكومتها.

ويعرض القسم الثالث، "العيوب الخاصة للأخلاق العامية" النتائج الضارة للملكية على الصعيد الأخلاقي: فعنها ينجم وجود الشر. "انزعوا الملكية، انزعوا المصلحة العمياء والقاسية التي تصحبها، أسقطوا كل المستبقات والأخطاء التي تدعمها، فلا تعود، هناك، مقاومة هجومية ولا دفاعية لدى البشر، لا تعود، هناك، عواطف مجنونة ولا أفعال شرسة ولا مدلولات ولا أفكار شر أخلاقي". وينطلق تأمل موريلي النقدي من المجتمعات البدائية القابلة للملاحظة في زمانه. "في كل الأرض، كانت أكثر الأمم إنسانية ولطفاً، دائماً، تلك التي لم توجد لديها، أبداً تقريباً، ملكية أو تلك التي لم تعممها، بعد، أبداً". ومن أجل أن يكون الإنسان سعيداً، يجب أن تعاد طبيعته الحقيقية، أن ترد طيبته الأخلاقية المستقلة عن كل مصلحة حاضرة ومقبلة. ومن أجل ذلك يجب البدء بتدمير "الأخطاء والمستبقات التي تدعم روح الملكية".

ويقدم القسم الرابع والأخير، "نموذج تشريع مطابق لمقاصد الطبيعة"،

خطة البناء المثالي الذي يضمن سعادة البشرية وفضيلتها. وهو طوباوية خالصة لأنه "من الصحيح جداً، لسوء الحظ، أنه سيكون من المستحيل تكوين مثل هذه الجمهورية في أيامنا".وقوانين هذا المجتمع المثالي مقسمة إلى عدة مجموعات.

فهناك "القوانين الأساسية والمقدسة التي تقطع جذور رذائل المجتمع وكل أمراضه" وعددها ثلاثة:

"١- لن يخص شيء في المجتمع، بصورة منفردة، ولا كملكية أحداً ما عدا الأشياء التي سيكون لها استعمال حالي لديه سواء أكان ذلك من أجل ممتلكاته أو مسراته أو عمله اليومي.[الملكية الشخصية للأدوات التي سبق لمور أن نص عليها لا تفعل شيئاً خلاف التعبير عن المستوى الحرفي لتقنيات الإنتاج في زمن موريلي].

٢- كل مواطن سيكون رجلاً عاماً يعال ويغذى ويعمل على حساب الجمهور.

٣- سوف يسهم كل مواطن بنصيبه في النفع العام حسب قواه ومواهبه وعمره. وعلى هذا سوف تضبط واجباته طبقاً لقوانين التوزيع".

وهناك "القوانين التوزيعية أو الاقتصادية". فسوف تقسم الأمة إلى قبائل ومدن ومقاطعات على أساس النظام العشري. ففي كل مهنة، سوف يجمع العمال في عشرات أو مئات حسب ضرورات العمل. أما بالنسبة للتوزيع، بعضها يومياً أوفي أوقات محددة على كل المواطنين لتستخدم في حاجات الحياة العادية أو كمادة لأعمال مختلف المهن، وسوف تقدم الأخرى إلى الأشخاص الذين يستعملونها". أما المنتجات ذات الأمد العابر" فسوف تحمل إلى الساحات العامة وتوزع إلى جانب المكلفين بزراعتها أو بإعدادها". ولن يباع شيء ولا يبادل بين المواطنين.

وتنظم بالقوانين البلدية سعة المدن وبناء المخازن وتوزيع الأحياء والشوارع، في حين تنظم "قوانين الشرطة" حياة المواطنين. وسوف يبدأ

كل مواطن، في العاشرة من عمره، في دراسة المهنة التي تحلو له، ويتزوج في الخامسة عشرة أو الثامنة عشرة، ويصبح، في العشرين، مزارعاً. وسوف يصبح، في السادسة والعشرين، معلماً في مهنته إذا استأنف العمل فيها. أما بالنسبة للقوانين الزواجية، فعلى العكس من كامبانيلا الذي كان يحل الأسرة مقتفياً أثر أفلاطون، يكرس موريلي الزواج كأمر إجباري في سن التمكن منه ولا يسمح بالعزوبية إلا حتى عمر الأربعين فقط. وبموجب قوانين التربية، سوف يربى الأطفال حتى سن الخامسة في بيت مشترك تحت مراقبة آباء الأسر وأمهاتها. وسوف يغادرون، في العاشرة، هذا البيت إلى الورشات تحت إدارة معلمي الحرف: وهو اقتضاء لتأهيل مهني نجده، من قبل، لدى كامبانيلا. وسوف يعودون، في سن زواجهم، حوالي الخامسة أو السادسة عشرة، إلى البيت الأبوي ويمارسون مهنتهم إلى أن يذهبوا، عند الوصول إلى العمر الذي يكونون، فيه، مزارعين، للإقامة في البيوت المخصصة لهذه المهنة.

والدولة التي تحددها قوانين شكل الحكومة وقوانين إدارة مكونة من اتحاد جماعات صغيرة (قبائل) لكل واحدة منها استقلال ذاتي كبير داخل الإطار المسبق التحديد وغير القابل للتغيير لـ"قانون أساسي". وتمثل كل واحدة من هذه الجماعات وحدة سياسية، ولكنها تمثل وحدة اقتصادية جزئياً فقط. وهي محكومة بمجلسها الخاص الذي لا يتم اختياره بالانتخاب، كأعضاء الهيئات العليا، بل بالتناوب بين رؤساء الأسر. وللحكومة المركزية، المجلس الأعلى، قليل من الوظائف باستثناء تسجيل قرارات القبائل أو استخدام الفيتو. والوحدة الاقتصادية الأساسية ليست القبيلة، بل المدينة، وهي مجموعة قبائل منطقة واحدة، وذلك بموجب مبدأ يريد أن تكون الوحدة السياسية صغيرة إلى حد يكفي من أجل أن تكون لكل أعضائها معرفة حقيقية برغبات كل واحد، في حين أن الوحدة الاقتصادية يجب أن تكون كبيرة إلى حد يكفي للوفاء بكل

حاجات أعضائها في ظروف طبيعية. ويعتبر المواطن عضواً في الوحدة السياسية الضيقة في كل ما يتصل بالسلطة التشريعية ة التوزيع، وفي الوحدة الاقتصادية الكبيرة في كل ما يمس العمل والإنتاج. وفي الواقع، يخضع المواطن في معظم ظروف الحياة اليومية لتنظيم قائم على اعتبارات اقتصادية خالصة.

ليس من النافل، ما وراء هذا التحليل الموجز للطوباوية الموريلية، أن نشير إلى سماتها الأصلية.

ينطلق موريلي من سيكولوجية للإنسان الطبيعي ليخلص إلى وجود مجتمع طبيعي ليخلص إلى وجود مجتمع طبيعي كان،فيه، الناس المتساوون، حقاً وفعلاً، يعيشون سعداء:عصر ذهبي يدور الأمر حول إعادة خلقه. وموريلي الذي وعى المصالح المادية والصراعات الناجمة عنها لا يدرك التطور الاجتماعي المتضمن فيها: فنقده يخلص إلى طوباوية عقلانية وذات صبغة أخلاقية تجمد التاريخ. وتصور التقدم، لدى موريلي، أخلاقي، قبل كل شيء، فعلاً. فللوصول إلى العصر الذهبي، يجب أن تعاد إلى قلب الإنسان "النزاهة الطبيعية": "نتيجة ترتيب لانهائي الحكمة، لا يستطيع، فيه، أحد الإضرار بحركة الآخر وحياته دون سبب طارئ". وعند ذلك، سيكون بالإمكان إعادة النظام الطبيعي: نظام مشاعية الخيرات.

ولا تفلت "مجموعة قوانين الطبيعة"، بداهة، في بعض وجوهها، من العموميات الكبيرة ومن المواضعات العامة الأبدية للاشتراكية الطوباوية. فنجد، فيها، بعض المبادئ الأساسية للشيوعية البدائية: إلغاء الملكية والتجارة الخاصتين، التربية التي تراقبها الدولة، الخدمة المدنية الزراعية الإجبارية، الوجبات المشتركة...وهذا البرنامج لا يختلف، بعد كل شيء، أبداً، عن برامج معظم طوباويات العصر ما قبل الصناعي ويمكن أن يصادف، على صورة متفاوتة القرب منه، لدى أفلاطون، في "حياة

ليكورغوس" لبلوتاركوس، لدى توماس مور وكامبانيلا وفيراس أو مابلي. وكانت الأصالة قليلة، أيضاً، في تصور دولة محسنة بتجهيزاتها المؤممة وخدماتها الاجتماعية والطبية والتربوية ومراعاتها للمرضى والمعاقين والمسنين. ويتبع موريلي، هنا، الدرب الذي رسمه، منذ بدايات القرن، الأب دوسان بيير المحب للبشر، وهودرب استعاده البابوفيون بصورة تثير حركة ثورية شعبية حقيقية.

إلا أن نقاطاً تفصيلية لا تخلو من أهمية تشير إلى الطابع المجدد للفكر الموريلي، وهي تفاصيل من "المجموعة" لا توجد في أعمال سابقيه ولا في أعمال خلفائه المباشرين، مثل تقسيم المجتمع إلى "طبقات عمل"، وهو مبدأ لم يعد إلى الظهور قبل فورييه، ومثل فكرة عمل حر اعتباراً من عمر الأربعين أيضاً.

وينبغي، بصورة أعم، إلقاء الضوء على إسهامات النظرية الموريلية الرئيسية التي تميز "المجموعة" عن طوباويات القرن الأخرى والتي استطاعت لفت انتباه بابوف الخاص.

إن موريلي هو أول طوباوي يطرح إلغاء حق الملكية،بهذا الوصف، مبدأ أساسياً لمثله الاجتماعي الأعلى ويلح على كون قسمة تراث الأرض المشترك ضد القانون الطبيعي. والفرق الأساسي للبناء الطوباوي لمور أو كامبانيلا أوفيراس، من جهة، وموريلي، وبابوف على أثره، من جهة أخرى، هو أن إفناء حق الملكية لم يكن، في التقليد القديم، سوى واحدة من وصفات أخرى للوصول إلى السعادة والفضيلة في جماعة سلطوية ومنضبطة. أما بالنسبة لموريلي، فهوالشرط الأساسي والوحيد لهناء البشرية، وهو، بالنسبة لبابوف، "أسهل شرط لبلوغ السعادة البشرية". ولم يتم تصور كل وجوه التنظيم الاجتماعي الأخرى إلا بقصد واضح هو دعم هذا الشرط الأول الأساسي: إلغاء الملكية وتخليده.

وكان موريلي، من جهة أخرى، متفقاً في ذلك مع روسو، أحد أوائل

المدافعين عن "الديمقراطية الكلية": فهولا يسعى إلى تدمير الامتيازات فقط، بل، أيضاً، إلى تدمير كل ضروب التمييز الاجتماعي، بما فيها تميزات الثروة أو الموهبة، وحتى السلطة المفوضة: فالانتخاب مستبعد. وتصوره للدولة حديث، فعلاً، وأحدث بكثير من تصور مونتسكيو مثلاً.وإذا كان موريلي ما يزال يستخدم المصطلحات الكلاسيكية، الجمهورية، الأوليغارشية، الملكية، الاستبدادية...،فإنه لا يعرف الدولة، في نهاية المطاف، بشكلها السياسي، ببنيتها الاقتصادية والاجتماعية. وليس، في "مجموعة قوانين الطبيعة"، للحكومة سوى ظاهر قوة: فينبغي للجماعة إدارة جماعية وليس مركزية استبدادية تحت قناع "جمهورية".

وأخيراً، فإن تصور موريلي للمساواة ("لامساواة متناغمة") المبني على نظرية للحاجات كان يمثل محاولة أولى لصياغة العقيدة الأساسية لأنظمة القرن التاسع عشر الاشتراكية: فليقدم كل واحد حسب طاقته وليأخذ كل واحد حسب حاجاته.

وهنا تقع، دون شك، أصالة موريلي. فهوليس، أبداً كروسو، متشائماً وعدواً للمدنية. فسعادة البشرية ليست خلفها. وموريلي لا يأسف على حالة الطبيعة، بل على أوضاع البشر في ذلك العهد. وهو يرى الفنون والعلوم جيدة شريطة أن تمارس في مجتمع شيوعي. والإنسان يستطيع، بمساعدة أنوار العلم وتنوره حول طبيعته الحقيقية، أن يصل إلى حالة فضيلة وسعادة مثالية ستتجاوز حالة الطبيعة. فموريلي يفتح أمام البشرية أفق ازدهار اقتصادي أقصى على عكس المثل الأعلى التقشفي الموروث عن التقليد الطوباوي وعكس تشاؤمية اقتصادية كانت لدى بابوف أيضاً (ضمان حد أدنى لمستوى الحياة لكل واحد بالتوزيع المتساوي للندرة وليس للوفرة).

وهذا الاتجاه يمثل أحد أجدر وجوه "المجموعة" بالملاحظة. فقبل القرن التاسع عشر، كانت الطوباوية المضادة للتقشف نادرة، وربما كان المثال

الوحيد عليها رؤيا دير تيلين لدى رابليه. ولا شك في أنه يوجد، لدى موريلي، اتجاه مشابه، ولكن تصوره للسعادة الاجتماعية يبقى ضيقاً ومحدوداً. والبنية العملية للتنظيم الاجتماعي لطوباويته سلطوية، بشكل واضح، وذات منحى رواقي. فقد كانت تحتفظ بقرابة مؤكدة مع المثل الأعلى الديري. أما موريلي، فهو على العكس من ذلك، لا يقنع أبداً، قلة تعاطفه مع المثل الأعلى التقشفي. وإذا كان يستعير قوانين تدبيرية من هذا التقليد، فذلك، حصراً، بغرض تثبيت المساواة بين الناس. فليس القصد الأول للمشرع أن يحد من استهلاك الجماعة، بل زيادة الإنتاج على العكس من ذلك. وكل الحاجات يجب أن تلقى تلبية متساوية لدى كل المواطنين: وهذا المبدأ العام ليس سوى الموازي للأطروحة القائلة أن لكل الحاجات الحق بتلبية كلية. وهذا لا ينطبق، فقط، على الضرورات المادية، بل، أيضا، على حاجات الروح، بل وموضوعات الترف. فالسعادة، لدى أفلاطون أو مور أو روسو، كانت تعرف باعتبارات ميتافيزيكية أو أخلاقية، ومنسوبة إلى الفضيلة خاصة.أما لدى موريلي، فإن الفضيلة نفسها تعرف بالنسبة للإشباع: فهي تنتمي إلى مثل أعلى اقتصادي، مثل إنتاج أقصى يحافظ على بقائه في حالة توازن نظام توزيع عقلاني.

إن هذه رؤية جديدة، رؤية ثورية وتكفي، وحدها، لتخصيص موريلي و"المجموعة" بمكان فريد في تاريخ الأنظمة الاشتراكية قبل العلمية. وكان موريلي، بين مور وكامبانيلا، من جهة، وبابوف من الجهة الأخرى، أكثر الممثلين التزاماً باشتراكية عقلانية: وهو، بوضوح، مرحلة منها. فالنظام القائم ليس طبيعياً ولا عقلانياً، بل هو ثمرة الجهل البشري. وللخلاص منه، يجب اللجوء إلى أنوار العقل ونشر الحقيقة بين البشر. وتفاؤلية موريلي متضمنة في عقلانيته. وقد لزم وقت طويل من أجل أن تتحرر النظرية الاشتراكية من الطوباوية. ونظام موريلي يشكل تقدماً

هاماً على سابقيه: فهو ينفتح على المستقبل.

روسو: طوباوية اجتماعية أم طوباوية فردية؟

كان من حظ موريلي السيئ أنه نشر "مجموعة قوانين الطبيعة" بعد سنة من رد روسو على سؤال أكاديمية ديجون ("ما هو أصل اللامساواة بين البشر وهل يسمح القانون الطبيعي بها؟") بخطابه المدوي حول أصل اللامساواة (١٧٥٤). "فمواطن جنيف الفاضل، جان جاك روسو هو الذي قد يكون جديراً بمثل هذا المؤلف" كما كتب غريم منذ صدور "مجموعة قوانين الطبيعة". والمقارنة ضرورية. فهي تفرض نفسها، فعلاً، بين المؤلفين، بين الكتابين. فروسو أحل العاطفة والبلاغة محل روح النظام، محل منطق موريلي المضبوط، في هجماته ضد الملكية.
فـ"الخطاب" خسف، ظلماً على وجه الاحتمال، "مجموعة القوانين".
ويوجد مفتاح أفكار روسو الاجتماعية في خطابيه الأولين: "هل أسهم نهوض العلوم والفنون في تنقية الطباع؟" (١٧٥٠) وخاصة "حول أصل اللامساواة بين البشر وأساسها" (١٧٥٤)، وهو، على حد قول غريم، " الأشد أصالة، الأكثر أهمية، فهو يحتوي على بذور كل ما كتب منذ ذلك الحين".

المجتمع سيئ ورذيلته هي اللامساواة. هل الأخيرة طبيعية أم لا؟ على الجواب عن هذا السؤال تتوقف أدوية المرض الاجتماعي. والعقيدة حول أصل اللامساواة مرتبطة ارتباطاً حميماً بفكرة روسو عن الإنسان الأخلاقي. وهي مدخل إلى نقده الاجتماعي. ففي حين كان الفلاسفة، معاصرو روسو، يتصورون التقدم سلسلة مستمرة، يكتشف روسو طبيعتها المتناقضة وذلك، دون شك، لأنه، كرجل من الشعب، أحس أكثر من غيره بوطأة الاستغلال، الذي كان ينهك البسطاء: فلدينا روسو أو مضاد التقدم.

ويؤكد روسو، منذ "الخطاب" الأول، كراهيته للمجتمع. وقد أعلن نفسه عدواً للعلوم والفنون لأنها لا تنفصل عن الترف. "كان الترف والانحلال، في كل وقت، عقاب الجهود المتكبرة التي بذلناها للخروج من الجهل السعيد الذي كانت الحكمة الأزلية قد وضعتنا فيه". "ما الأهم في نظر الإمبراطوريات: أن تكون براقة ومؤقتة أم فاضلة ودائمة؟".

ويمكن لمنهج الـ"خطاب حول اللامساواة" أن يبدو غريباً. فلمعرفة حياة المتوحش البدائي، انعزل روسو وانطوى على نفسه. وهذا منهج مجرد، حلم يقظة طوباوي، ولكنه كان يستند، على الرغم من كل شيء، إلى قراءات هائلة، وخاصة في رحلات المسافرين أو المبشرين. وقاد روسو تأمله إلى تخيل إنسان في حالة الطبيعة متوحش منعزل، وهو تجريد ليست له، بداهة، أية صلة بالواقع: الإنسان المجرد من كل ما حمله إليه المجتمع، من كل المشاعر الموهومة التي وضعها فيه. وإيهام حالة الطبيعة الذي كان قد استعمله، من قبل، الفقيهان غروسيوس وبوفندورف لم يكن، بالنسبة لروسو، سوى مجرد مسلمة منطقية ضرورية لتفسير الإنسان الحالي، كما أن العقد مسلمة لتفسير المجتمع: فهو يقول أن ذلك ليس "حقيقة تاريخية، بل محاكمات فرضية وشرطية أقرب إلى توضيح طبيعة الأشياء منها إلى بيان أصلها الحقيقي". فحالة الطبيعة فرضية وضعت للتمثيل على ما هو بدائي في الإنسان. وهي تهم الأخلاقي والسياسي ببيانها لهما ما هو في الإنسان والمجتمع مطابق للطبيعة. وعلى افتراض أن حالة الطبيعة هذه قد وجدت، فإن من شأن الإنسان أن يكون، فيها، طيباً بالبداهة، ولكن ليس سعيداً إذ تفترض السعادة وعي السعادة.

وبعد أن عالج روسو، على هذا النحو، حالة الطبيعة، فحصر، في القسم الثاني من " الخطاب" الذي ينصب على الأصل التاريخي، كيف انتقل الإنسان إلى حالة المجتمع." أول من انتبه إلى أن يقول، وقد سيج أرضاً: هذه لي، ووجد أناساً من البساطة بحيث صدقوه كان المؤسس الحقيقي

للمجتمع المدني. وقد عاش البشر سعداء وأحراراً طيلة الوقت الذي انصرفوا، فيه، إلى أعمال لا يستطيع واحد، فقط، أن ينجزها. ومثلت هذه المجتمعات البشرية الأولى تقدماً على حالة الطبيعة. إلا أنه كانت تظهر، من قبل، أولى أعراض الانحطاط. "منذ اللحظة التي احتاج، فيها، إنسان إلى مساعدة آخر، منذ أن لوحظ أن من المفيد أن يملك واحد مؤناً لاثنين، اختفت المساواة ودخلت الملكية وغدا العمل ضرورياً وتبدلت الغابات الواسعة إلى أرياف ضاحكة اقتضى الأمر أن تروى بعرق البشر وسرعان ما شوهد، فيها، الرق والبؤس يضعان بذورهما ويتزايدان مع المواسم...".

عند ذلك، توطد إنسان الإنسان، إنسان الملكية الخاصة. وتخيل الأغنياء لحماية ملكياتهم، خلق الدولة بعقد أبرم بين البشر داخل كل رهط اجتماعي. ولكن الأمر يدور حول عقد مخدوعين أدى، شيئاً فشيئاً، إلى الاستبدادية. وكانت اللامساواة، منذ ذلك الحين، وحشية لأنه "من المضاد لقانون الطبيعة، مهما تكن الصورة التي يعرف بها، أن يأمر طفل شيخاً، أن يقود أبله رجلاً حكيماً وأن تتخم قبضة من الناس بالنوافل في حين ينقص الضروري الجمهرة الجائعة".

وهكذا أدى الأمر بروسو إلى إنكار الأصل الطبيعي لحالة الطبيعة هذه التي روجت لها مدرسة الحق الطبيعي. فقد كان كل المنظرين، ما عدا هوبز، يعكفون على اكتشاف كل إمكانيات النمو الاجتماعي في رجل الطبيعة، جاعلين المجتمع وكل مؤسساته، بما فيها الملكية، تشتق، بيسر، من الطبيعة. وروسو يسحب، على العكس من ذلك، من الملكية مكانة الواقعة الطبيعية ويعدها واقعة تاريخية: فلم تعد أية مؤسسة اجتماعية تجد أساسها في الطبيعة. وإذا كان الإنسان شقياً، فذلك لأسباب اجتماعية وسياسية لم تعد لها علاقة بطبيعة الأشياء.

ومنذ ذلك الحين، من الممكن بتطبيق مبادئ سياسية جديدة، إعادة صنع

سعادة الإنسان. وبدلاً من عقد المخدوعين الذي أدى إلى سيطرة اللامساواة الوحشية، صاغ روسو العقد الحقيقي: فالعقد الاجتماعي (١٧٦٢) هو الاستطالة المنطقية لـ"الخطاب حول اللامساواة".

وغالباً ما عاد روسو إلى مدلول اللامساواة. فهو يرى، في كل مكان المجتمع مقسوماً إلى أغنياء وفقراء ومصنوعاً من أجل الأولين ضد الأخيرين. ومن "هيلويز الجديدة" (١٧٦١) إلى "المحاورات" المكتوبة عام ١٧٧٥-١٧٧٦ تكثر الهجمات ضد الأغنياء: فالغني سعيد والفقير مقموع في كل مكان. "الروح العامة لقوانين كل البلدان تحابي، دائماً، القوي ضد الضعيف والذي يملك ضد من لا يملك شيئاً" (إميل، ١٧٦٢). إلا أن روسو لم يندد، في أي من كتبه، بما سماه ماركس الاستلاب: البؤس الأخلاقي للإنسان القائم على الملكية الخاصة واللامساواة في الشروط، بالعمق والقوة والبلاغة التي هاجمه، بها، في الـ"خطاب حول اللامساواة".

و مع ذلك، فإن روسو الذي ندد باللامساواة و الرذائل التي تنجم عنها لم يفكر في إقامة مجتمع مساواتي. فالأمر يدور، ببساطة، حول تصحيح الظلم بخفض المسافة بين الأغنياء والفقراء. وقد كتب، في "العقد الاجتماعي"، يقول: "أتريدون إعطاء الدولة تماسكاً؟ قربوا بين الدرجتين القصويين قدر الإمكان: لا تتحملوا وجود أناس موسرين ولا وجود أناس معدمين". وهذه نظرة طوباوية: فأين نضع نقطة التوازن عندما يتم الاحتفاظ بالملكية؟ لقد كان التناقض في جان جاك روسو نفسه.: عقل وعاطفة، فردية وجماعية، أحلام يقظة تحلو للمتنزه الخلوي، ولكننا نجد الرجل نفسه يقول: "هل هناك متعة أعذب من رؤية شعب، بكامله، ينصرف إلى الفرح في يوم عيد؟". ففكر روسو العقلاني وقبل الرومنطيقي، الفردي والاجتماعي، معاً، لا يمكن أن يرتد إلى الوحدة. وهذه تناقضات في الإنسان ("هذه الحيوية في الإحساس المتحدة بهذا

البطء في الفكـــر") لم يكـن يمكـن أن لا تعـبر عـن تناقضـات العصـر. كيـف يمكـن الحلـم بالديمقراطيـة في حـين كـانت تتوطـد، في الوقـائع الاجتماعيـة، سـيطرة الملكيـة، وبالتـالي اللامسـاواة؟ إن روسـو قـد احتمـى، في نهايـة المطاف، بالطوباويـة.

وقـد رسمـت الخطـوط الكـبرى للطوباويـة الاجتماعيـة في "العقـد" (١٧٦٢). فقد كان روسـو يتسـاءل عـن الشـعب الصـالح للتشـريع الـذي يتـأمل فيـه. وكـان الجـواب: "ذلـك الـذي، إذ وجـد نفسـه، مـن قبـل، مرتبطـاً باتحـاد أصلي ما، باتحـاد مصلحـة أو اصطـلاح، لم يحمـل، بعـد، أبـداً، نـير القوانـين الحقيقـي..ذاك الـذي ليسـت لديـه أعـراف ولا خرافـات متأصلـة جيـداً، ذاك الذي يمكن لكل عضو فيـه أن يكـون معروفـاً مـن الجميـع ولا يكـون إلزاميـاً، فيه، تحميـل إنسـان عبئـاً كبـيراً لا يسـتطيع إنسـان أن يحملـه..ذاك الـذي لا يمكـن أن يسـتغني عـن الشـعوب الأخـرى ولا يمكـن لأي شـعب آخـر أن يسـتغني عنـه..ذاك الـذي ليـس غنيـاً ولا فقـيراً ويسـتطيع أن يكتفـي بذاتـه..وأخـيراً ذاك الـذي يجمـع بـين تماسـك شـعب قـديم وانقيـاد شـعب حديـد". وجزيـرة كورسـيكا قـد تكـون، وحدهـا، القـادرة علـى التشـريع: كورسيكا لا واقعيـة، جزيـرة طوباويـة.

وتوجـد، في، الأسـاس، التصـورات حـول علاقـات الدولـة والملكيـة. فالملكية، بالنسـبة لروسـو، غـير قابلـة للفصـل عـن الحالـة الاجتماعيـة (إنهـا إحدى أوائـل الأفكـار الـتي تلقـن لإميـل). وهـي، كحـق مشـروع ومفيـد، الحق الـذي يجـب أن تحترمـه الدولـة قبـل كـل شـيء. و"العقـد الاجتمـاعي" يرسـم الحـدود الـتي تمـارس، ضمنـها، سـلطة الدولـة: فـالأمر يـدور حـول "إيجاد شكل تشارك يدافع، بكـل القـوة المشـتركة، عـن شـخص كـل شـريك وممتلكاته ويحميها..."والملكيـة منحـة مـن القوانـين المدنيـة ولا يمكـن، بالتـالي، المساس بها تعسـفاً. ولكـن الدولـة تسـتطيع أن تملـي قواعـد عامـة وأن تنظـم الملكيـة، بالتـالي، بموجـب مـا يناسـبها. وحـق الملكيـة غـير قـابل للانتـهاك

ومقدس بالنسبة للدولة ذات السيادة "طيلة ما بقي حقاً خاصاً وفردياً. وما أن يعد مشتركاً بين كل المواطنين حتى يخضع للإرادة العامة، وهذه الإرادة تستطيع أن تفنيه. وهكذا، فليس للعاهل أي حق بالمساس بملكية فرد، ولا عدة أفراد، ولكنه يستطيع، بصورة مشروعة، أن يستولي على أملاك الجميع كما جرى في سبارطة في زمن ليكورغوس". ومن الواضح أن روسو كان، على الرغم من الحدود التي كان ينوي إلزام المشرع بها، يعطيه كل السلطة: وقد تذكر اليعاقبة ذلك.

وكان روسو قد أعطى، في مادة "الاقتصاد السياسي" من الموسوعة (١٧٥٥)، أفكاره حول الإصلاح الاجتماعي أكمل الأشكال. فيجب أن تتوجه الحكومة بهدف أخلاقي: "الذين سيريدون معالجة كل من الأخلاق والسياسة على حدة لن يفهموا، قط، شيئاً في أي منهما". فيجب، قبل كل شيء، منع لامساواة متطرفة من تقسيم المواطنين، ولكن ذلك، بصورة أساسية، بالوسائل الأخلاقية لأن "حق الملكية هو أكثر حقوق المواطنين قداسة". إلا أنه من المحتوم أن يمس المشرع بها.

ويكون ذلك، أولاً، فيما يختص بالإرث: "حق الملكية لا يمتد، بطبيعته، أبداً، إلى ما بعد حياة المالك و... في اللحظة التي يموت، فيها، الإنسان لا يعود ما يملكه يخصه". فتستطيع الحكومة، إذن، أن تملي الشروط التي يمكنه، ضمنها، أن يتصرف به. ولكن روسو لا يستخلص من هذا المبدأ سوى نتائج خجولة: فالحكومة سوف تعمل على احترام "وراثة الابن للأب والقريب للقريب...".

ثم يكون ذلك فيما يتعلق بالأموال العامة. فينبغي أن نتذكر، دائماً، في هذا الصدد، أن الملكية أساس الميثاق الاجتماعي وأن شرطها الأول هو أن يحتفظ كل واحد بالاستمتاع الآمن بملكه، مع إسهامه في الحاجات العامة بموجب تعرفة نسبية. "من أجل توزيع الرسوم بصورة منصفة ونسبية حقاً، يجب أن لا يجري الترسيم بموجب أملاك دافعيْ الضرائب

وحدها، بل، أيضاً، بموجب تركيب بين شروطهم والنافل من أملاكهم". وباختصار، يجب التخفيف من الفقر، ولكنه يجب تحميل الغنى والترف بطريقة "تحتاط للزيادة المستمرة للامساواة في الثروات واستبعاد جمهرة من العمال والخدم غير المفيدين للأغنياء وتضاعف الناس الكسالى في المدن والهرب من الأرياف".

وهذه طوباوية: فالمساواة المبحوث عنها، دائماً، وغير المتحققة، أبداً، مهددة باستمرار. وقد أمكن أن يقال أنها صخرة سيزيف حقيقية يدحرجها المشرع دون كلل. "ذلك، على وجه الدقة، لأن قوة الأشياء تنزع، دائماً، إلى تهديم المساواة التي يجب على قوة التشريع، دائماً، أن تنزع إلى تثبيتها".

و لم يستنتج اقتصاد روسو السياسي،من مبادئ جريئة، سوى تنظيم أجوف إلى حد كاف. و قد وجد هذا الاعتدال الأقصى، وراء ستار من اللاواقعية، في النصائح التي كان على روسو إعطاءها للكورسيكيين والبولونيين.

وقد أكد "مشروع دستور لكورسيكا" (١٧٦٥) أولاً، مشاغله الأخلاقية. "لم يأخذ الكورسيكيون، بعد، رذائل الأمم الأخرى، ولكنهم أخذوا، فعلاً، مستبقاتها. وهي مستبقات يجب محاربتها وتدميرها لتكوين منشأة جيدة". وروسو ينصح بنوع من الديمقراطية البطريركية التي يحافظ، فيها، الشعب على فضائله البدائية وبساطة طباعه. والقانون الأساسي يجب أن يكون المساواة. "يجب أن يعيش كل الناس وأن لا يغتني أحد". أما بالنسبة للملكية الخاصة، فلا يدور الأمر حول تدميرها لأن هذا مستحيل، بل، حول "حبسها في أضيق الحدود وإعطائها كابحاً يحتويها ويوجهها ويخضعها ويحتفظ بها، دائماً، تابعة للخير العام...أريد، في كلمة واحدة، أن تكون ملكية الدولة أكبر وأقوى ما يمكن وأن تكون ملكية المواطنين أصغر وأضعف ما في الإمكان". ومن الخطر صنع قانون

زراعي ذي مفعول رجعي، ولكنه يمكن وضع قانون للمستقبل: فلن يستطيع أحد امتلاك سوى كمية ما من الأراضي (لا يذكر روسو ما هي)، و لن يستطيع أحد أن يكون ملاكاً خارج منطقته. وسوف تنتقل أملاك العازبين إلى الجماعة. وهكذا ستقوم، شيئاً فشيئاً، مساواة في الأملاك. ويخلص روسو إلى القول: "أيها الشعب النبيل، لا أريد، أبداً، أن أعطيك قوانين صنعية ومنظمة اخترعها بشر، بل أن أقودك إلى قوانين الطبيعة وحدها". وفي الواقع، فإن جمهوريته الزراعية تستلهم استلهاماً قوياً جمهوريات العصر القديم المصبوغة بالمثالية، من سبارطة ليكورغوس ومدينة "قوانين" أفلاطون: وهي طوباوية أكثر منها ثورية.

وكانت "تأملات حول حكومة بولونيا وإصلاحها" (١٧٧٢) أشد حذراً أيضاً. فروسو يحد، فيها، بشكل غريب، من النتائج العملية لنظرياته ولا يعطي سوى مكان ضيق للقضايا المتعلقة بالملكية. فالإصلاح الأخلاقي يجب أن يسبق الإصلاح السياسي: "لا يصنع، قط، قوة الدولة وازدهارها سوى المواطنين الجيدين". وقد تم الاحتفاظ بالقنانة: فقبل تحرير الأقنان، يجب "جعلهم جديرين بالحرية". ولا يكاد روسو أن يأمل في تحرير الفلاحين في مستقبل بعيد جداً. وليست لديه فكرة إصلاح زراعي: فالمساواة في الأملاك حلم. وسوف يبذل الجهد لتقريب الطبقة النبيلة، وحدها، من مبادئ المساواة. "المسافة الشاسعة في الثروات التي تفصل بين السادة و النبالة الصغيرة عائق كبير في وجه الإصلاحات الضرورية لجعل حب الوطن العاطفة المسيطرة". فسوف تلغى، إذن، الوصايا وتمليك البكر: وهذا تدبير لم يكن ليرفضه أمير متنور.

وهناك إصلاحية حذرة: وروسو فسر ذلك، خاصة، في الثالثة من "محاوراته" (حيث روسو يحاكم جان جاك) التي كتبت عام ١٧٧٥-١٧٧٦. فلا يدور الأمر حول تهديم المجتمع، إفناء ***خاصتك و خاصتي***، حول العودة للعيش في الغابات مع الدببة. "الطبيعة البشرية لا تتراجع ولا

ترجع، أبداً، إلى زمن البراءة والمساواة عندما تبتعد عنه". ولم يكن يمكن لهدف روسو أن يكون "رد الشعوب العديدة ولا الدول الكبيرة إلى بساطتها الأولى، بل إيقاف تقدم تلك التي صانها صغرها ووضعها من سير متساوي السرعة نحو كمال المجتمع ونحو تدهور النوع، لو أمكن ذلك". وحالة الطبيعة ليست سوى مثل أعلى تلاشى، عصر ذهبي يجعلنا نرثي لرذائل الحاضر. وقد جرى تعنت في اتهام روسو بإرادة إعادة إغراق الكون في بربريته الأولى. "لقد ألح، دائماً، على العكس من ذلك، على الاحتفاظ بالمؤسسات الموجودة مبيناً أن تدميرها لن يفعل شيئاً خلاف نزع المسكنات مع بقاء الرذائل وإحلال قطع الطرق محل الفساد. لقد عمل من أجل وطنه ومن أجل الدول الصغيرة المكونة مثله. وإذا كان لمذهبه أن يكون ذا نفع للآخرين، فقد كان ذلك بتغيير موضوعات تقديرهم والتأخير، احتمالاً، في انحطاطهم الذي يسرعونه بتقديراتهم الخاطئة".

وعلى الرغم من أن روسو لم يكن رجعياً ولا ثورياً، فإنه يرفض، مع ذلك، المجتمع الحالي. والتمرد أوصل إلى الطوباوية: فسعادة الفرد لا تتحقق إلا في الدولة الكاملة واللاواقعية، دولة "العقد الاجتماعي".

وجان جاك لجأ إلى الحلم لعدم قدرته على تغيير العالم.

فبدلاً من بلوغ السعادة في المجتمع، سوف يتم البحث عنها بعيداً عن البشر والمدنية. وكان روسو قد وصف، من قبل، الحياة السعيدة لجبليي منطقة نوشاتيل في رسالته إلى دالمبير حول مقالته "جنيف" وخاصة حول مشروع إقامة مسرح كوميديا في هذه المدينة (١٧٥٨). "هؤلاء الفلاحون المرتاحون تماماً، المتحررون من الرسوم والضرائب والمندوبين الفرعيين والسخرة يزرعون، بكل عناية ممكنة، أملاكاً تتاحها لهم..ولم أكن أستطيع، كذلك، الملل من ارتياد مساكنهم الفاتنة..". وهذا وصف مجامل لجماعة جبلية. ومع "هيلويز الجديدة" (١٧٦١) تظهر الطوباوية

الفرديـة.

ولا شك في أن "هيلويـيز الجديـدة" لا تظهر على صورة الطوباوية الكلاسيكية، ولكن هذه الرواية تعوم في مناخ طوباوي مستمر يشير إليه الخلاف الدائم مع الواقع، وبصورة أدق، في طوباوية السيد دو فولمار المبنية حول أراضي كلارنس: فروسو يفصل، بقلم سان برو المتحمس، تنظيم بيت هذا الغني الطيب: "ترتيب بيته صورة عن الترتيب الذي يسود في أعماق قلبه، و يبدو أنه يقلد، في بيت صغير، النظام القائم في حكم العالم".

وتبدو كلارنس، في بعض سماتها، دون شك، كطوباوية كلاسيكية. وقد جرى الإلحاح على وضعها الجزيري الضروري لإعادة تكوين نظام الطبيعة بعيداً عن رذائل المجتمع. "لا شيء يكذب، هنا، فكرة جزيرة خالية". وتعمل كلارنس كطوباوية. وإذا كانت الملكية غير ملغاة فيها، فهي مقدمة، على الأقل، كاستمتاع وليس كحق. وأصحاب كلارنس "مديرون طيبون وحكماء". "وهم، برضاهم عن مصيرهم، يستمتعون به في سلام، وبرضاهم عن ثروتهم لا يعملون لزيادتها من أجل أبنائهم، بل ليتركوا لهم مع الإرث الذي تلقوه، أراض في حالة جيدة وخدماً محبين وحب العمل والنظام والاعتدال وكل ما يجعل استمتاع أناس عقلاء بملكية صغيرة احتفظ بها بحكمة بقدر ما اكتسبت بشرف استمتاعاً لطيفاً وفاتناً". وكانت الحياة اليومية في كلارنس تجري وفق قواعد الروح الاجتماعية الطبيعية والتناغم الاجتماعي. "لا أحد، هنا، يأمر، ولا أحد يطيع". "عدد صغير من الناس اللطفاء والمسالمين الذين وحدتهم الحاجات المتبادلة ورعاية مشتركة يسهم، بمختلف الجهود، في غاية مشتركة". وكانت كلارنس منظمة كنوع مشترك يكفي الحاجات الرئيسية للجماعة. "وهكذا، فإن طبيعة الأشياء تعوض النتاج والعمل": فالاكتفاء الذاتي، بتوازن الإنتاج والاستهلاك، يشكل إحدى سمات الاقتصاد

الطوباوي. وفي مثل هذا النظام، كان المال غير ذي فائدة: والأمر هو كذلك في كل طوباوية. "يقولون لي إن سرنا الكبير كي نكون أغنياء هو أن يكون لدينا القليل من المال". وطوباوية كلارنس الزراعية تتجاوز، في نهاية المطاف، علم الزراعة في قرن الأنوار. فلا يدور الأمر، هنا، فقط، حول وصف تنظيم جماعة خيالية، بل، أيضاً، حول اقتراح طريقة للحياة وتحقيق الذات. "الشرط الطبيعي للإنسان هو زراعة الأرض والعيش من ثمارها". لقد كانت الطوباوية الجماعية تتفرد.

ففي طوباوية كلارنس الفلسفية تندس، فعلاً، طوباوية السيد دو فولمار الفردية: فإسهامه الشخصي في الخير المشترك يستند إلى قناعته بأن "لكل إنسان مكانه المخصص له في أفضل نظام للأشياء"، وبأن المجتمع يمكن أن يصلح بالعمل. "مبدئي الفعال الوحيد هو الميل الطبيعي إلى النظام... وجدت مزية أخرى لم أتوقعها أبداً. كانت شحذ حب النظام هذا الذي تلقيته من الطبيعة، بحياة فعالة، وتكوين ميل جديد إلى الخير بمتعة الإسهام فيه". فالعمل المحكم على معرفة البشر والعالم يسمح ببناء عقلاني للواقع. وهكذا يتحدد مدلول تقدم لا يكون كمياً فقط. يهتف السيد دو فولمار، ذات يوم، قائلاً: "يجب تصحيح الطبيعة، ذلك لأنه على هذا النحو يصبح إنسان ما كل ما يستطيع أن يكونه وينجز عمل الطبيعة، فيه، بالتربية". وبنظم سيد كلارنس كل أرضه حسب قواعد العقل والذوق ("يجب على الذوق أن يخلق، أن يعطي، وحده، قيمة للأشياء"). ومن هنا جاء التناغم العام الذي يسود، في كلارنس، البشر والأشياء، والذي يفرض نفسه على سان برو ويحوله. فالطوباوية الفردية ترسم صورة الإنسان الكامل.

الإنسان الكامل: كان "إميل" (١٧٦٢) يبين كيف يكون هذا الإنسان بالتربية. ونحن نعرف أهميته في كل النظام الطوباوي. أليس "إميل"، في الوقت نفسه، طوباوية تربوية وطوباوية فردية؟ فالفرد الكامل الذي يريد

هذا الكتاب التربوي تكوينه يجب أن يبقى في المجتمع دون أن يأخذ عنه رذائله: إنه التردد المعتاد لدى روسو بين فضائل المجتمع والعداء الذي يبديه حيال هذا المجتمع نفسه. "أود اختيار مجتمعات فتى ما إلى حد يظن، معه، خيراً بالذين يعيشون معه وأن يعلم معرفة العالم إلى حد يظن، معه، شراً بكل ما يصنع فيه. فليعلم أن الإنسان طيب بالطبيعة... ولكن، فلير كيف يشوه المجتمع البشر ويفسدهم". وهذا موقف صعب: احتقار المجتمع وتقدير البشر. ولا ينبغي أن يقبل إميل من المجتمع إلا ما يطابق العقل. فهل تقاطع الطوباوية الفردية، إذن، المجتمع؟ وهل تقاطع العقل نفسه بالللجوء إلى دين العاطفة هذا الذي علمه "إعلان إيمان الكاهن السافوياردي"؟ إن الطوباوية الروسوية تتحول، في نهاية المطاف، دون أن تنكر "العقد الاجتماعي" طبعاً، إلى حلم قبل رومنطيقي لمتنزه منفرد.

ويشكل النقد الاجتماعي والطوباوية، انطلاقاً من التنديد بعلاقات اللامساواة الاجتماعية، نسيج عمل روسو: بناء طوباوي في "العقد" كما في "إميل"، و"هيلويز الجديدة" تدخل الطوباوية إلى قلب الحياة الفردية نفسه. إلا أنه إذا كان روسو قد ندد، ببلاغة، بأمراض مجتمع زمانه ورذائله،فقد نصح بالتسليم بها.ويزيد في عنف نقده النظري أن ممارسته السياسية كانت خجولاً. فلديه جرأة في المبادئ، ولكن لديه استعمالاً حذراً لها: فلا أحد مثل روسو يقدم مثالاً على المسافة التي يمكن أن تكون بين العمل الاجتماعي والتأمل الفلسفي. ولكن ذلك لم يمنع كون عنف مواطن جنيف الحماسي قد زعزع أسس العالم القديم تاركاً للمجتمع الذي أسهم في توليده تناقضات غير قابلة للحل.

مابلي: من النقد الأخلاقي النزعة إلى مشاعية الخيرات وإلى الإصلاح السياسي

يبقى مابلي (١٧٠٩-١٧٨٥)، وهو من أشهر كتاب القرن الثامن عشر

وغالباً ما قورن بروسو وارتد، مع الزمان، إلى الصف الثاني، أحد أهم النقاد الاجتماعيين والطوباويين الأخلاقيي النزعة في قرن الأنوار.

إن عقيدته، قبل كل شيء، من مستوى أخلاقي: فالأمر يدور حول تأمين فضيلة الإنسان وسعادته. وهي تقوم على نظرية للعواطف. والسياسة والأخلاق هما شيء واحد: فيجب أن تسهر على عواطف البشر وتقمع تلك التي تحمله، منها، قبل كل شيء، على اتباع مصلحته الشخصية. وهو ما كان سهلاً في حالة الطبيعة حيث كان للإنسان القليل من الحاجات وحيث لم تكن الملكية موجودة. وكان خلق الملكية خطأ مشؤوماً. فقد أطلقت، وهي الناجمة عن البخل الوليد، العواطف وأدت إلى اللامساواة وقسمت المجتمع إلى طبقتين عدوتين.

سأل ستانهوب مابلي، في الحديث الذي افترض، في "حول حقوق المواطن وواجباته" (مؤلف كتب، على حد قول غريم، عام ١٧٥٨)، أنه جرى معه، قائلاً: "هل تعلم ما هو المصدر الرئيسي لكل البلايا التي تصيب البشرية؟ إنه ملكية الخيرات". "ونحن الذين نرى الأمراض اللامتناهية تخرج من علبة باندور المشؤومة، ألا ينبغي علينا، إذا كان أدنى شعاع من الأمل يضرب عقلنا، أن نتوق إلى مشاعية الخيرات السعيدة هذه التي طالما امتدحها الشعراء وتأسفوا عليها، التي كان ليكورغوس قد أقامها في سبارطة وكان أفلاطون يريد إعادة إحيائها في "جمهوريته" والتي لا يمكن أن تكون، بفضل فساد الطباع، سوى حلم في العالم؟"

وفي عام ١٧٦٣، نشر مابلي "أحاديث فوسيون حول علاقة الأخلاق بالسياسة". وقد كان يرى في العواطف أصل كل أمراض البشرية. فتحت تأثيرها، ينسى المرء المصلحة العامة والفضيلة التي يأمر العقل بمحبتها. وكان مابلي يرجح الجوانب السيئة في الإنسان، الوجوه السيئة في العلاقات الاجتماعية: وهي تشاؤمية تتفق مع عدم وعيه التاريخ والتطور الاقتصادي والاجتماعي. فالعواطف أقامت، في كل مكان،

حقوق البشر والحق العام على أنقاض الحق الطبيعي. وكان مابلي، كروسو، كهلفيسيوس، يرى في تضاعف الحاجات سبب اللامساواة وسبب العواطف الاجتماعية. ومن أجل فتح درب الفضيلة والسعادة أمام البشر، يجب على الأخلاق أن تختزل حاجاتهم. وعند ذلك، فسوف يتجه عقلهم، وقد غدا أكثر حرية، إلى الخير بصورة طبيعية.

وفي كتاب "شكوك مقترحة على الفلاسفة الاقتصاديين حول النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية" (١٧٦٨)، هاجم مابلي نظرية الفيزيوقراطيين حول الملكية وعارضها بمشاعية الخيرات. فهو لا يستطيع أن يتصور كيف تشكل الملكية أساس النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات. فالملكية العقارية كانت مجهولة لدى كثير من الأمم: ولم يمنع ذلك أنها كانت موجودة. فالسبارطيون لم يكونوا ملاكين، وليس هنود الباراغواي كذلك بدورهم. "الدولة المالكة لكل شيء توزع على الأفراد الأشياء التي يحتاجون إليها. وهاهو، وأعترف بذلك، اقتصاد سياسي يروق لي كما لو لم أكن قد قرأت ما كتبه فلاسفتنا حول الملكية العقارية". والنظام الطبيعي للمجتمعات هو، على وجه الدقة، عكس ما ينادي به الفيزيوقراطيون. "الأرض، بكاملها، تراث لكل واحد".

ولاشك في أن الملكية الشخصية والملكية المنقولة اللتين ليستا سوى حق المرء في تدبر معيشته عادلتان. إلا أنه من الخطأ أن نقول أن حق الملكية العقارية ينجم عنهما بالضرورة. "لا أكتشف شيئاً يعطيني فكرة الملكيات العقارية... وأنا أخشى،حقاً، أن لا نعطى، هنا، بدلاً من النظام الأساسي للطبيعة، سوى النظام الطبيعي للبخل والجشع والحماقة". من الخطأ القول بأن الذهن البشري محمول، بالطبيعة، على إقامة النظام الطبيعي لعلماء الاقتصاد، بل هو، بالأحرى، محمول إلى نظام المشاعية، وهو الصحيح. "كيف تفعلون لتجعلوا البشر الذين لا يملكون شيئاً، أي العدد الأكبر من المواطنين، يؤمنون بأنهم، بديهياً، في النظام الذي

يستطيعون، فيه، إيجاد أكبر مجموع من المتع والسعادة؟".

وبعد أن فصل مابلي هذه المبادئ في "شكوك"، استعادها، بقوة، في "حول التشريع أو مبادئ القوانين" (١٧٧٦). "كلما فكرت زاد اقتناعي بأن اللامساواة في الثروات والشروط تحل الإنسان، إن صح القول، وتشوه عواطف قلبه الطبيعية". فهي تخلق رغبات نافلة وحاجات غير مفيدة وتفتح النفس على الطموح. ومن الخطأ الادعاء بأن المجتمع تكوَن لضمان الملكية. فهو ناجم عن كون الإنسان حيواناً اجتماعياً. فيمكن، جيداً جداً، تصور وجود المجتمع قبل الملكية. وكان ينقسم إلى عدة طبقات، بعضها يزرع الأرض والأخرى تمارس الفنون. وكانت المخازن العامة تتلقى المواد والمنتجات. وقد أدى كسل بعضهم الذين تركوا أنفسهم يعيشون على حساب الآخرين والدور الراجح الذي أعطاه الحكام لأنفسهم إلى إقامة الملكية. وظهرت، معها، اللامساواة والعواطف السيئة. "يقول أفلاطون أن الأراضي التي كانت تكفي مواطنين لم يكونوا يعرفون، في المساواة، سوى حاجات الطبيعة البسيطة والقليلة لم تستطع أن تكفي لإعالة مجتمع كانت اللامساواة في الثروات قد علمته تقدير الغنى والترف واللذائذ".وتوسع مابلي في موكب المظالم التي تصحب اللامساواة: كسل الأغنياء وإذلال الفقراء... والطمع والبخل أبناء للامساواة،في حين أن الحكومات السيئة التي تضطهد البشر هي بناة الطمع والبخل."يجب أن تنتج المساواة كل أنواع الخير لأنها توحد البشر وتسمو بنفوسهم وتهيؤهم لمشاعر رعاية ومحبة متبادلة. وأخلص من ذلك إلى أن اللامساواة تنتج كل الأمراض لأنها تفسدهم وتذلهم وتزرع بينهم الانقسام والكراهية". وعلة الاضطهاد الاجتماعي والاضطهاد السياسي الأولى هي فساد الطباع الذي يعود،هو نفسه، إلى اللامساواة. وأخيراً،فالملكية وموازيتها، اللامساواة، تقسمان البشر إلى طبقتين، الأغنياء والفقراء."سوف يفضل الأولون ثروتهم الخاصة على ثروة الدولة،

ولن يحب الآخرون، أبداً، حكومة وقوانين تسمح بأن يكونوا أشقياء".

وإذا قارنا نقد مابلي للمجتمع والملكية بنقد موريلي، فإنه لا يبدي أي طابع أصيل. إلا أن هناك لوينة هامة: فمابلي يظهر المزيد من العداء حيال المدنية ويمضي إلى درجة الإعجاب بأتيلا[1]. وهو ينتقد التجارة: "نوع من المسوخ يدمر نفسه بيديه". والمشاغل التي يكون عمالها "رجالاً خسيسين"، ويلقي اللعنة على الترف، دليل بؤس الشعوب والعلامة المنذرة بانحطاط الإمبراطوريات: فقد كان مابلي يرفض حضارة قرنه. فيجب أن يقترب الإنسان من الحالة الأخلاقية والاجتماعية التي كرستها الطبيعة لها.

وبما أن السعادة مرتبطة بالفضيلة، فالمشرع الجيد هو، قبل كل شيء، أخلاقي: فهدفه هو استعادة الأخلاق بتدمير أخطر العواطف وتحويل الأخرى، وبمحاربته، خاصة البخل، "أول عاطفة أعطتنا إياها الملكية". "وعندما ستصبح الطباع متواضعة والحاجات منخفضة إلى حد يكون، معه، الفقير راضياً بفقره ولا يجد، معه، الغني أية ميزة في أن يكون غنياً، فإن الفضائل ستمجد".

عندما كان ستانهوب يحلم بدولة نموذجية، كان ينتقل إلى جزيرة خالية ويؤسس، فيها، جمهورية كانت أول قواعدها أن لا يملك أحد شيئاً خاصاً: فدولة المشاع هي الأفضل. إلا أنه إذا أظهر مابلي مزايا مشاعية الخيرات، فإن ذلك "لم يكن ليقول لنا أنه يجب التخلي عن ممتلكاتنا والدخول إلى دروب الطبيعة"، بل ليدل على أصل الأمراض التي يعاني منها البشر. "لن تستطيع أية قوة بشرية أن تحاول، اليوم، إعادة المساواة

١-أتيلا فاتح تتري غزا أوروبا على رأس قبائل الهون في مطلع القرون الوسطى. (المعرب)

دون أن تسبب أنواعاً من الفوضى أكبر من تلك التي يراد تجنبها". فحالة الشيوع ليست نموذج دستور لمداواة أمراض المجتمع الحالية: فهي، كحالة الطبيعة لدى روسو، ليست سوى مثل أعلى بعيد يستطيع المشرع، مع ذلك، أن يستوحي منه. "هناك حواجز لا يمكن التغلب عليها تعترض سبيل إعادة المساواة المدمرة".

والأقرب هو مثال الجمهوريات القديمة. فليس لدى مابلي سوى الثناء على ليكورغوس "الذي جمع، بنوع من المعجزة، بين أنوار الفيلسوف وفضائل الحكيم ومولد أمير". فهو الذي عرف أفضل معرفة اتجاهات الطبيعة واتخذ أنجع التدابير من أجل أن لا يستطيع مواطنوه الابتعاد عنها. فانتزع منهم، إذن، ملكية أراضيهم. "كانت تخص الجمهورية التي وزعت منها نصيباً على كل رب أسرة ليتمتع بها بصفة مجرد منتفع". وقد نفى الفنون والترف. ويعترف مابلي قائلاً: "أشعر أنه كان من شأني، لو ولدت في سبارطة، أن أكون شيئاً ما".

أما في أيامنا فإن العاطفتين المرتبطتين بالملكية، البخل والطموح، تمنعان كل إصلاح. والفقراء أنفسهم قد ذلوا إلى حد قد يخجلون، معه، من التساوي الآخرين. ويذكر مابلي حياة عوام رومان كانوا متهيبين جداً من تقاسم الحكم مع السادة. "عقلنا، وهو عبد عواطفنا، راض بأخطائه ومستبقاته. فسوف يصدم الكبار من مذهب يعلمهم عدمهم والصغار صغار إلى حد لن يستطيعوا، معه، فهمه". وكل هذه أسباب تدفع بمابلي إلى حلول تصالحية: فسوف يفكر المشرع، قبل كل شيء، بإخماد العواطف المتولدة من البخل، وبالتالي بخفض اللامساواة في الثروات.

"هناك دليل لا يدحض للحكم على حكمة قانون ما: وهو يقوم على التساؤل عما إذا ما كان القانون المقترح يترع إلى زيادة للمساواة بين المواطنين. هل هو صالح لإنتاج هذا الأثر؟ لا تترددوا، أبداً، في الحكم عليه بأنه جيد جداً، فسوف يصحح، بالضرورة، عدة تجاوزات ويجلب

عدة مزايـــا".

ولا يدور الأمـــر حـــول المســـاس بالملكيــة الــتي يجــب أن ينظــر إليــها، عندمــا تقوم، "بوصفـــها أســـاس النظـــام والســـلام والأمـــن العامـــة"، بـــل حـــول إنتـــاج قوانين غير متحيزة ســـتؤدي إلى المســـاواة بطريقـــة هادئـــة وإنســـانية.

فنحـــن، إذن، أمـــام تدابـــير لعـــلاج عواقـــب اللامســـاواة في الـــثروات. وعبثـــاً تقـــاوم القوانـــين جـــهود البخـــل إن لم تبـــدأ بخفـــض ماليـــة الدولـــة. وينصـــح مـــابلي البولونيـــين قـــائلاً: "أود أن لا تكـــون هنـــاك أمـــوال عامـــة" ("حـــول الحكومـــة والقوانـــين في بولونيـــا"). ويجـــب أن تحصـــل الضرائـــب ببســـاطة ودون وســـطاء، وأن يكـــون للدولـــة القليـــل مـــن الحاجـــات. فـــإذا رأى المواطنـــون أن الدولة قليلة الاهتمام بالمـــال، فـــإنهم ســـيعتادون علـــى الشـــيء نفســـه. ولا ينبغـــي على الدولـــة أن تقـــترح ســـعادة غـــير تلـــك الـــتي تقدمـــها الطبيعـــة: الكفـــاف. وإلى الهدف نفسه ســـتتجه القوانـــين التدبيريـــة. "رتبـــوا قوانينكـــم بحيـــث أرضـــى بـــثروة قليلـــة. ردوا إلي الـــثروات غـــير المجديـــة إذا كنتـــم لا تريـــدون أن أنشـــغل بتجميعـــها". ويجـــب علـــى قوانـــين التدبـــير أن تمتـــد إلى كـــل شـــيء: الأثـــاث والمســـكن، المـــائدة والثيـــاب، الخـــدم... "كلمـــا زادت أنظمتكـــم تقشـــفاً قلـــت خطورة اللامســـاواة في الـــثروات". وقـــد مـــابلي البولونيـــين، وحـــتى الأمريكيـــين ("ملاحظـــات حـــول حكومـــة الولايـــات المتحـــدة الأمريكيـــة وقوانينـــها"، ١٧٨٣)، بقوانين التدبـــير خاصـــة. أمـــا بالنســـبة للتجـــارة، فـــهي ضـــد روح أيـــة حكومـــة جيـــدة: فـــهي تنمـــي الميـــل إلى الـــترف وروح الغـــزو. فيجـــب، إذن، منع التجارة من مضاعفـــة الحاجـــات وردهـــا إلى الحـــد الأدنى الضـــروري.

وهي تدابير يجـــب، أكـــثر مـــن ذلـــك أيضـــاً، أن تـــترع إلى خفـــض اللامســـاواة في الثروات: فـــالقوانين حـــول الإرث ســـتكون صارمـــة وحريـــة الوصيـــة ســـوف تلغى. "سوف يتصـــرف القـــانون بممتلكـــات كـــل متـــوفى، أو أنـــه إذا تـــرك لـــه إمكانية التصرف، على هـــواه، بثروتـــه المنقولـــة، فـــإن ذلـــك لـــن يكـــون إلا مـــن أجل الاعتراف بهمة خدمه ومحبتـــهم، ومـــن أجـــل إدخـــال بعـــض ثـــروات الغـــني

المفسدة، على هذا النحو، إلى طبقة الفقراء". وسوف تحدد درجات القرابة التي تعطي الحق بالإرث: فالبنت الوحيدة، مثلاً، لن تستطيع أن ترث سوى ثلث الممتلكات الأبوية وسوف تعطى أخوان بالتبني. "إذا لم يكن لرجل ما أي وريث، فإن ممتلكاته لا تكون للدولة التي يجب أن تعطي قدوة التجرد عن الغرض، ويجب أن توزع، بالتساوي، على أسر المنطقة الفقيرة".

والقوانين الزراعية أهم من ذلك: فهي، وحدها، التي تستطيع المحافظة على التوازن والعدالة في الدولة. وهي لا تضر بالزراعة لأن الموروثات الصغيرة هي أفضلها زراعة. ويجب أن تحابي الفقراء الذين يكونون، دون ذلك، بلا وطن ولا يستطيعون إلا أن يكرهوا الدولة. "وضعت عدة دول أنواعاً من القوانين الزراعية ضد شراهة الكهنة والمزايا التي استخلصتها منها كان يجب أن تنبهها إلى أن تصنع، من أجل الصالح العام، القوانين نفسها ضد جشع الطبقات الأخرى من المواطنين".

وليس الإصلاح الجذري بالنسبة، لمابلي، سوى طوباوية. أما إصلاح المؤسسات السياسية فهو، على العكس من ذلك، ملح. وكان مابلي، عندما يبحث في فرنسا ("ملاحظات حول تاريخ فرنسا"، ١٧٦٥) وبولونيا أو أمريكا، يتبنى وجهة نظر السياسي الواقعي ويسلم ببقاء الملكية. والقوانين حول الأرض والتجارة هي، وحدها، التي تسمح بتخفيف اللامساواة الاجتماعية. بل إنه من الخطر، حيث يملك الأغنياء القوة الحقيقية، منح الفقراء المساواة السياسية: فلن تكون سوى نفاق ومصدر منازعات. وهذه حداثية سياسية مذهلة بعد نقد جذري للامساواة الاجتماعية.

وكانت مشاغل مابلي الاجتماعية، بالقدر نفسه، من نوع أخلاقي، في جوهرها، وقائمة على فلسفة للسعادة وأخلاق نفعية. فالأمراض التي يعانيها الشعب تبرهن على انحلال الإنسان، وليس للأدوية الموصوفة

هدف آخر خـــلاف رده إلى مصـيره الأولي. ونجـد وجهـة النظـر نفسـها لـدى موريلي وروسو. ولكـن هـذا الأخـير كـان يـرى المجتمـع سـيئاً وغـير قـابل للفصـل عـن الملكيـة، في حـين أن موريلـي ومـابلي هاجمـا الملكيـة خاصـة. ومابلي الذي كـان أقـل تشـاؤماً مـن روسـو لم يمـض، أبـداً، إلى درجـة تمـني زوال المجتمع. فقد آمن بأنـه يمكـن، بمنظومـة تشـريعية كاملـة، ضمـان سـعادة البشـر وأخلاقيتـهم إلى أمـد متفـاوت الطـول. وموريلـي، وحـده، بقبولـه الحضارة ومحاسنها، كـان يراهـا قابلـة للتوافـق مـع مجتمـع شـيوعي. ولا شـك في أنه كـان يـراه مسـتحيلاً في الحـاضر، ولكنـه رسـم، مـع ذلـك، مخططـه بجرأة. وقد كان تفاؤل موريلـي يفتـح، علـى الرغـم مـن كـل شـيء، أبـواب المستقبل. أما مابلي الـذي كـان، دائمـاً، أسـيراً لمـاض أعطـاه صـورة مثاليـة، فإنه دفع بالحلول الإشكالي لمجتمـع عقـلاني إلى مسـتقبل بعيـد جـداً.

التاريخ الفلسفي للهندين لـلأب راينـال: إنسـانوية وعـداء للاسـتعمار

هذا كتاب كبـير، سـيئ التـأليف، متعـدد الاسـتطرادات، ملـيء بالتناقضـات: ونتصـور أنـه قـد عـانى أذيـة الحرمـان. إن "التـاريخ الفلسـفي والسياسـي لمنشـآت الأوروبيـين وتجـارقم في الهنديـن" لـلأب راينـال (١٧٧٢، الطبعـة الثالثة لعام ١٧٨١ عدلـت تعديـلاً كبـيراً)، وهـو كتـاب غـير معـروف اليـوم، قد أسـهم كثـيراً، في العقديـن الأخـيرين مـن العـهد القـديم، في نشـر أجـرأ أفكار عصر الأنـوار (ولكـن، ألم يكـن أفكـار ديـدرو؟). وقـد كتـب غـريم، في "المراسـلات"، يقـول: "ربمـا لم ينتـج أدبنـا، منـذ ***روح القوانـين***، عمـلاً أجدر منه بأن يبقـى إلى أبعـد الأجيـال".

"التـاريخ الفلسـفي" يتبـدى كموسـوعة اسـتعمارية حقيقيـة غـير مرتبـة (خراب يحـوي كـل شـيء إن صـح هـذا القـول) تعطـي معلومـات عديـدة حـول منشـآت الأوروبيـين وتجـارقم في الهنديـن الشـرقية والغربيـة. وهـو تـاريخ للفتـح وحسـاب ختـامي للاسـتعمار يسـتمد معلوماتـه مـن مصـادر

متعددة. وهو، كأول تاريخ للمستعمرات، ولكنه "تاريخ فلسفي"، كان يدين إبادة الهنود واستعباد الزنوج ويقترح إصلاحات. ومع ذلك، لم يكن راينال معادياً للاستعمار بالمعنى الدقيق، فآراؤه كانت آراء إدارة متنورة (كان على علاقة بمالويه من مكتب المستعمرات). وقد رسم "التاريخ" الخطوط الكبرى لسياسة جديدة أكثر مما أدان الواقعة الاستعمارية. والمقاطع الوحيدة التي كانت تحسم بعنف النبرة هي مقاطع كتبها ديدرو.

وهذا التاريخ المطبوع بروح تبشيرية فلسفية وحساسية مفرطة أحياناً، بعيد، مع ذلك، عن أن يتصف بعقيدة متماسكة وزاخر بالتناقضات. وعلى الرغم من كل شيء، لم يكن راينال يتغير فيما يتعلق بعدد ما من النقاط: الأخلاق الطبيعية والنفعية، الطيبة الأصلية للإنسان، الحق في السعادة، المساواة المدنية، الحرية السياسية. وكان يصرح بأنه يكتب من أجل السعادة العامة للبشرية. ولكن، ما هي وسائل بلوغها؟

كان راينال يميل إلى مذهب الفيزيوقراطيين. فالملكية الفردية حجر الزاوية في المجتمع. ومشاعية الخيرات لا يمكن أن تبقى في دولة منظمة. وراينال يندد بها، حيث صادفها، كعلامة على تقليد مهجور. فالطبيعة لا تسلم إلا بمساواة واقعية، وليس بمساواة حقوقية. والملكية مأخوذة بالمعنى الروماني، "حق مقدس وغير قابل للفسخ"، "يجب أن يستطيع الفرد ترك أرضه بوراً، إذا كان ذلك يناسبه، دون أن تتدخل الإدارة في ذلك".

والمجتمع، في جوهره، طيب والمساوئ المرتبطة به محتومة. ويوجد، دون شك، رجال "يملكون وفرة تكفي ألفي أو ثلاثة آلاف أسرة ولا يهتمون إلا بزيادة بؤسها. ولكني، مع ذلك، أبارك القوة العاملة التي تضمن شخصي وأملاكي". وهو يبارك الحضارة أيضاً: فلا يجعل البشر أكثر سعادة بخفض متعهم. "إنما لسعادة للجميع أن تزدهر، فيها، التجارة والفنون والعلوم.. والفنون تضاعف وسائل الثروة وتسهم، بتوزيع أكبر

للثروات، في توزيع أفضل للملكية". فنحن بعيدون عن صيحات روسو.

ولكن راينال لا يتوقف عند تناقض. فيتفق له، أيضاً، أن يهتف ضد المجتمع ليطالب بالحرية والمساواة المدنية. وهو يندد، إذ ذاك، "بهذه اللامساواة البربرية التي جمعت، في قسم من الأمة، الامتيازات والسلطة وجمعت، لدى بقية السكان، الكوارث والعار". لقد ابتعدنا، في كل مكان، عن الطبيعة، والأمة الحديثة ليست "سوى تجمع من البؤساء الذين يمضون حياتهم في العذاب، حيناً بعد حين، شاكين من الطبيعة".

فيجب، إذن، التنديد برذائل المجتمع. لقد رأى راينال، منذ قليل، أن التجارة والثروات تلطف حياة البشر. وهو يتبين، الآن، أنها تستجر اللامساواة وتشوه الطباع. وهو يهاجمها بالحماسة نفسها التي كان قد امتدحها بها. وهو يكتب، متحدثاً عن الاستعمار البرتغالي، قائلاً: "هذه الثروات التي كانت غرض فتوحاتهم وثمرتها أفسدت كل شيء. فالعواطف النبيلة تركت مكانها للترف والمتع التي لا تقصر، أبداً، عن إثارة قوى الجسم وفضائل النفس". ويكتب، بصدد الباتافيين: "مصير كل أمة متاجرة هو أن تكون غنية، جبانة، فاسدة ومقهورة". وراينال الذي نسي المبادئ التي كان قد أقرها يثور غاضباً ضد المؤسسات التي كانت السبب غير المباشر في ذلك. ومبدأ الملكية، نفسه، يبدو له أقل امتناعاً عن المساس به: فهو ينقد، بصدد الإرث، حق البكورية، والملكية الفردية بصورة غير مباشرة. ومع ذلك، ومهما فعلنا، فإن هناك نصيباً محتوماً من اللامساواة والعذاب والظلم في المجتمعات الحديثة. ولإقامة سيادة العدالة، "تلزم ثورات في الطباع، في الأعراف، في الآراء لن تحدث أبداً. ينبغي العودة إلى حدود طبيعية بسيطة يبدو أننا خرجنا منها إلى الأبد".

ولذلك، يلتجئ راينال إلى سويسرا مثالية- هذا الشعب "يستمتع، بسلام، بعمله، ببساطته واعتداله"- أو إلى صين أسطورية: حكومة

الصين عادت "إلى النقطة التي انطلق منها الآخرون والتي يبدو أنهم ابتعدوا عنها إلى الأبد، إلى الحكومة البطريركية التي هي حكومة الطبيعة نفسها". وفي مكان آخر، يصف راينال، مطولاً، طباع هنود البيرو في عهد حكومة الأنكا ويمتدح روحهم الجماعية. وهو يركز على إرساليات اليسوعيين في الباراغواي: فمساوئ الملكية الفردية غير موجودة لديهم، "فكلهم كانوا يجدون، فيها، قوتاً مؤمناً وكلهم، بالتالي، كانوا يستمتعون بمزايا حق الملكية دون أن يكون لهم، مع ذلك، هذا الحق".

لم تكن هناك سوى خطوة واحدة بين هذه الأوصاف وامتداح المتوحش الطيب. فتلميذ روسو يعود إلى الظهور. "أي فرق بين إنسان الطبيعة وإنسان مجتمعاتنا البائسة المفسد!". ويتخذ راينال الهنود الحمر مثالاً فيبين كيف كان العقل والتربية والطباع تحل، لديهم، محل القوانين. "اللامساواة في الشروط التي نظنها ضرورية لبقاء المجتمعات هي، في نظر متوحش، ذروة الجنون". والفصل التاسع من الكتاب السابع عشر يحتوي على موازاة طويلة بين سعادة المتوحشين وسعادة الشعوب المتمدنة. فحتى حين تلطف محاسن الحضارة حياة الإنسان المدني، "فإنه تبقى، هناك، أيضاً، مسافة لا حدود لها بين مصير الإنسان المتمدن ومصير الإنسان المتوحش: وهو فرق لغير صالح الحالة الاجتماعية في كليته. فالظلم هو الذي يسود في اللامساواة المصطنعة في الثروات والشروط، وهي لامساواة تولد من القمع الذي يعيد إنتاجها".

وهكذا يتأكد الطابع التركيبي لكتاب "التاريخ الفلسفي والسياسي". ففي صدد الاقتصاد، كان راينال فيزيوقراطياً بالأحرى، وكان في صدد السياسة، نصيراً للحرية والمساواة المدنية. وكان ككثيرين آخرين، مشبعاً بالروسوية. فحساسيته القصوى أدت به إلى معالجات لهجمية تقع ضمن نبرة العصر وتناقض،، في نهاية المطاف، مبادئه الواقعية. وقد كان راينال، كما يقول أ.ليشتنبرجيه، مع ديدرو، "أجمل مثال على اشتراكية العصر

العاطفية". أليس ديدرو، على وجه الضبط، هو الذي يجب أن ترد إليه كل الصفحات التي صنعت، في ذلك العهد، شهرة الكتاب: مهاجمة الاستبدادية والتعصب، التنديد بعدم التسامح والتفتيش، مبادئ أخلاقية مادية؟ إن هذه الصفحات البليغة قد أنقذت الكتاب من النسيان. ورانيال خاف، بعد ذلك، من هذه الجسارات: فقد تنكرت لها "رسالته إلى المجلس التأسيسي"، عام ١٧٩١، والطبعة التي نشرت بعد وفاته، عام ١٨٢٠، نالها التطهير. ومع ذلك كان لهذه الطبعة فضل نشر هذه الصفحات بتأمينها لها انتشاراً غير مأمول فيه. "اشتراكية عاطفية"؟ فلنقل، بمزيد من البساطة، إنسانوية ومعاداة للاستعمار.

دوم ديشان: الميتافيزيك والشيوعية

كتب ديدرو، في رسالته إلى صوفي فولان المؤرخة في ١١ أيلول ١٧٦٩، يقول: "حضرت، أمس، عشاء فريداً جداً: فقد أمضيت كل النهار، تقريباً، لدى صديق مشترك، مع راهبين لم يكونا شيئاً سوى متزمتين. أحدهما قرأ علينا الدفتر الأول من مطول في الإلحاد جريء جداً وقوي جداً، مليء بأفكار جديدة وجريئة... ومهما تكن آراء المرء، فله، دائماً، طباع عندما يمضي ثلاثة أرباع حياته في الدراسة، وأراهن على كون هذين الراهبين الملحدين هما الأكثر استقامة في ديرهما". أحد هذين الراهبين الملحدين كان دوم ديشان الذي قال ديدرو عنه، في رسالة أخرى إلى صوفي، أنه جعله "يقرأ أحد أكثر ما عرفته من كتب عنفاً وأصالة. إنه فكرة حالة اجتماعية نصل إليها انطلاقاً من الحالة الوحشية، مروراً بالحالة المتمدنة التي نمتلك، لدى الخروج منها، خبرة مختلف أهم الأشياء ونتصور، أخيراً، أن الجنس البشري سيكون شقياً ما دام هناك ملوك وكهنة وقضاة وقوانين وكلمة ***خاصتي***، وكلمة ***خاصتك*** وكلمتا رذيلة وفضيلة".

فلم يكن دوم ديشان (١٧١٦-١٧٧٤)، إذن، مجهولاً في قرنه. فهناك تلميحات إلى شخصه وأفكاره تظهر في مراسلات دالمبير وروسو وفولتير. وفي عام ١٧٦٩، نشر كتابه "رسائل حول روح القرن": ولنفهم، من ذلك، "المنظومة الفلسفية الحالية وغير المنطقية". وفي عام ١٧٧٠، نشر كتاب "صوت العقل ضد عقل الزمان، وخاصة ضد عقل مؤلف *منظومة الطبيعة* البارون دولباخ". وفي عام ١٨٦٤، فقط، اكتشفت في مكتبة بواتييه البلدية، نسخ مخطوطة من بعض كتب دوم ديشان: "مقدمة" لاحقة، احتمالاً، لعام ١٧٧٠، "تأملات ميتافيزيكية أولية" التي تعود إلى تاريخ غير مؤكد و"موجز في أربع أطروحات" مكتوب حوالي عام ١٧٧٢-١٧٧٣ و"سلسلة الحقائق المطورة" المكتوب عام ١٧٧٣. والواقع أن كل هذه النسخ لم تكن تحتوي إلا على مداخل وملخصات: فمذهب دوم ديشان لم يكن يظهر، فيها، إلا في مقاطع وموجزات. وكان ما زال ينبغي إيجاد "الملاحظات الميتافيزيكية" و"الملاحظات الأخلاقية"، على شكل مطولين خرجا إلى النور، عام ١٩٣٩، في مكتبة بواتييه البلدية، على أيدي ج.توماس وف.فنتوري اللذين تتابعهما هنا. وهذا هو الأساسي من المؤلف في وجهه المزدوج، الميتافيزيكي والأخلاقي. وقد رسم، في "الملاحظات الأخلاقية"، مخطط هذا المجتمع الذي لا يوجد، فيه، ملوك ولا كهنة ولا قضاة ولا قوانين ولا كلمة *خاصتك* ولا كلمة *خاصتي* ولا رذائل ولا فضائل، "سالانت الفوضى" هذه التي كانت تسمى ديدرو.

ويبدو أن دوم ديشان قد أنضج، بموجب علاقاته بروسو، مجمل مذهبه منذ عام ١٧٦١. وفي عام ١٧٧٠، حملته قراءة "منظومة الطبيعة" على تعديل "مقدمته"، و"ملاحظاته"، أيضاً، دون شك. ولو أمكن لمؤلف هذا الكتاب أن ينشره لاحتوى، احتمالاً، على "المقدمة" و"الملاحظات الميتافيزيكية والأخلاقية". أما بالنسبة لعنوان المجموع، "المنظومة الحقيقية"،

فإنه يعود، بأعظم الإلحاح، إلى ما تحت قلم دوم ديشان. إلا أنه يتفق له أن يستعمل، أيضاً، "كلمة اللغز الميتافيزيكي والأخلاقي": هل ينطبق هذا العنوان على مقطع أم على المؤلف كاملاً؟ إننا لا نستطيع أن نجيب عن هذا السؤال.

ولا نعرف، في نهاية المطاف، عن دوم ديشان، نفسه، سوى قليل من الأشياء. فقد نذر نفسه، في ٨ أيلول ١٧٣٣، في دير "مونتروي-بيلاي" البندكتي الصغير حيث بدا أنه انقضى القسم الأعظم من حياة محاطة بما يكفي من الاحتياطات من أجل أن لا يكون هناك للرهبان والرؤساء ما يقولونه. وكان أبرز حدث هو لقاؤه بالمركيز دو فوابيه، ابن الكونت دارجنسون، الذي نفاه لويس الخامس عشر، عام ١٧٥٧، وابن أخ المركيز، مؤلف "المذكرات". وقد نصب هذا الضابط الشاعر والفيلسوف نفسه حامياً، ثم صديقاً، وأخيراً تلميذاً للأخ البندكتي. واعتباراً من ١٧٦١ أو ١٧٦٢، لم يجد دوم ديشان، في قصر السدردار، مقر أسرة دارجنسون، في بواتو (في محافظة فيين الحالية)، استقبالاً عطوفاً، فقط، بل، أيضاً، معجبين وتلاميذ. وبدا مذهبه محدداً منذ ١٧٦١، في خطوطه الكبرى على الأقل. وفي تاريخ ٨ أيار ١٧٦١، تظهر في مراسلات روسو، أول رسالة من السيد دوبارك، وهو الاسم المستعار للبندكتي الحذر الذي كشف القناع في الرسالة الرابعة فقط: فدوم ديشان الذي صاغ "منظومته"، كان راغباً في التعريف عنها. وقد انقطعت هذه المراسلة في ربيع ١٧٦٢ بعد أن أعلن مؤلف "العقد الاجتماعي" و"إميل" خارجاً عن المجتمع.

وكذلك كانت قصيرة العمر علاقاته التي بدأت، عام ١٧٦٤، مع هلفيسيوس ومع دالمبير، عام ١٧٦٧ دون شك، وأخيراً مع ديدرو عام ١٧٧٠. وفي ذلك العام نشرت "رسائل حول روح القرن" ضد روح القرن التي تمضي "مدمرة ومهلمة" دون أن تبالي بوضع أدنى منطق في

حماستها التدميرية. وكان الموسوعيون وأصدقاؤهم مقصودين بصورة خاصة، وعلى هذه الصورة فهم الأمر، حقاً، من جانب ديدرو الذي طالب لمؤلف "الرسائل" بـ "عشرين جلدة". إلا أننا نقرأ، بين السطور، مقاصد غير تقليدية: "منذ ألوف السنين والدولة السياسية موجودة بكل أنواع الدساتير المختلفة، فهل أحرزنا تقدماً؟".

وفي عام ١٧٧٠، نشر كتاب "منظومة الطبيعة" للبارون دولباخ: وقد أحدث لدى دوم ديشان انطباعاً عميقاً. وفي العام نفسه، ١٧٧٠، نشر "صوت العقل ضد عقل الزمان وخاصة ضد عقل يؤلف منظومة الطبيعة" مستعيداً، فيه، ومضاعفاً الانتقادات التي سبقت له صياغتها في "رسائل حول روح القرن" ضد كل حسارات الفلسفة وكل ضروب ضعفها. وقد كتب فولتير، بهذا الصدد، إلى كوندورسيه، في ١١ تشرين الأول ١٧٧٠، يقول: "كل هذه الصرخات ستتلاشى وتبقى الفلسفة": وكان ذلك تهرباً من المسألة. فالإلحاد يحضر، في نظر دوم ديشان، بمهاجمته القوانين الإلهية دون التجرؤ على مس القوانين البشرية، ثورة غير ذات فائدة: فلا يمكن للمجتمع المتمدن أن يدوم دون دين، وسوف يكون الملحدون مجبرين، بعد إلغاء الدين، على إعادته بشكل ما نظراً لعدم قدرتهم على إلغاء القوانين وإعادة البشرية إلى حالة المساواة والمشاعية المطلقة. فالإلحاد الفلسفي يدير ظهره للحس السليم بقصره نقده على الصعيد الميتافيزيكي، وحده، موفراً الصعيد الاجتماعي. "كان في أول أغراض العناية الإلهية، بموجب اللاهوت نفسه، أن يكون كل البشر متساوين وكل الخيرات مشتركة وأن يكون الإنسان في ظل القانون الطبيعي لو لم يكن الإنسان قد وقع في الخطيئة".

والنقطة الأساسية هي أن ميتافيزياء دوم ديشان تعارض، في روحها ومنهجها، فلسفة الموسوعيين. وكان موقفه، دائماً، وهو المعادي للمسيحية والإلحاد الفلسفي معاً، الدلالة على الخطأ. إلا أنه إذا كان دوم

ديشان يحارب المسيحية سراً، فقد هاجم، دون قناع، الفلسفة الحسية والمادية. ومن هنا جاء سوء تفاهمه الأساسي مع الفلاسفة.

وفي كانون الثاني ١٧٧٤، مرض دوم ديشان في قصر الدردار، وقد نقل إلى ديره حيث توفي وفاة دينية في ١٩ نيسان.

يضم عمل دوم ديشان قسمين: الأول هو الذي يقدم، فيه، المؤلف، تصوره عن الكينونة، "الملاحظات الميتافيزيكية". والقسم الثاني هو "الملاحظات الأخلاقية"، حيث يرسم الخطوط الكبرى لمجتمع استعاد قواه بمعرفة الحقيقة الميتافيزيكية. ولم يتوقف دوم ديشان عن تأكيد وجود صلة لا تنفصم بين هذين القسمين: فمن قبيل خيانة فكره أن نهمل أحد هذين الوجهين لمصلحة الآخر. إلا أن الثاني أهم من وجهة النظر التي تشغلنا.

لقد رأى أ.بوسير، مكتشف دوم ديشان عام ١٨٦٤، فيه ديالكتيكياً سباقاً على هيغل ورأى في فلسفته، سوابق الهيغلية. إن هناك، في هذا العمل، دون شك، جهد بناء ديالكتيكي انطلاقاً من التقليد المسيحي والفلسفة الحديثة معاً. ولكن رؤية دوم ديشان للتاريخ هي رؤية هذه وتلك: فالتاريخ ليس سوى سلسلة طويلة من الأخطاء والجرائم لا يمكن أن يختتمها سوى عهد سلام وحقيقة. وهذه رؤية لا تاريخية غير قادرة أن تتصور تطوراً. فالتاريخ سيغلق مع حلول الحقيقة ويتجمد في هناء أبدي.

وقد بقيت الميتافيزياء واللاهوت في قلب فلسفة دوم ديشان. فلم تكن ديالكتيكيته منهجاً، أداة معرفة. وقد حاول بناء ميتافيزياء قائمة على مدلول المتضادات (الـ"نعم" والـ"لا" المطلقتان) والوصول إلى تفسير ديالكتيكي للواقع عن طريقين مختلفين. وكونه لم يتوصل، قط، إلى اكتشاف مبدأ أساسي وحيد وكون عناصر عديدة ذات أصل لاهوتي وديني قد بقيت في فكره يشيران إلى حدود نظامه الفلسفي.

ويقدم فكر دوم ديشان الاجتماعي السمات نفسها التي تميز ميتافيزيائه:

مزيج من اللاهوت والإلحاد. فقد كان، كرجل من الأنوار، يعد الدين ميراثاً من قرون الظلمات. وكان، كلاهوتي، يعارض فلسفة زمانه غير القادرة على إضاءة أعماق النفس البشرية. وقد انتوى بناء منظومة سماها، هو نفسه، "الإلحاد المتنور".

ويبقى نقد الفلاسفة للدين سطحياً وغير كامل: فهم يهاجمون عارض المرض، لا المرض نفسه. فيجب الكشف في المجتمع عن سبب الأمراض التي تنهك البشر: والملكية والطغيان المخبوء في كل نوابض المجتمع هما مصدر العيوب المأخوذة على الدين: وهو ليس سوى أحد هذه النوابض. فيجب تدمير المجتمع بكامله، وليس الدين وحده، وإحلال مشاعية لا يحكم واحد، فيها، كسيد و يكون، فيها، الجميع متساوين محل الحالة الاجتماعية المبنية على قوانين هي رموز للقمع. فحالة القوانين، حالة الشقاء، يجب أن تترك مكانها لحالة الأخلاق، وهي حالة سعادة ستستطيع، وحدها، الاستجابة لأمنيات فلسفة القرن. والمراحل الأساسية التي يمر بها المجتمع للوصول إلى صورته النهائية ثلاث. هناك الحالة الوحشية أو الطبيعية، أولاً: وقد كانت، بالنسبة للبشر، "حالة احتشاد أو حالة مجتمع مبتدئ". وقد عاشوا كحيوانات قبل أن يتجمعوا في مجتمع: "حالة تفكك دون أي اتحاد سوى اتحاد غريزي، وهي الحالة الوحشية إلى نقطة معينة".

وجاءت حالة القوانين بعد ذلك: "حالة التفكك الأقصى في الاتحاد". وقد قادت الإنسان، فيه، "حاجته إلى التجمع"، "صورته المتميزة وأصابعه العشرة". "نفوذ القوي على الضعيف، الماهر على الأقل مهارة، وهو ما تدين له حالتنا الاجتماعية باللامساواة الأخلاقية أو الاجتماعية التي تشكلها والتي تجعل منها، إذ اندفعت إلى نقطة متطرفة، فعلاً، منذ آلاف السنين، أسوأ حالة ممكنة على الرغم من الخير والمزايا التي يمكن أن توجد، فيها، والتي توجد، فيها، بالضرورة: ذلك أنها لن تبقى دون

ذلك". وتبين أمراض البشرية وعيوب الحالة الاجتماعية يؤدي إلى ثورة كلية. وضروب بؤس الإنسان على هذه الأرض، وهي موضوع القسم الأول من "الملاحظات الأخلاقية"، مفصلة دون أصالة كبيرة. وهذا التحليل يستمد مصدره من التقليد المسيحي أو من فلسفة الأنوار. وأصالته هي في كونه مركزاً حول فكرة "الأمير"، أي الدولة: فكل رذائل المجتمع تعود إلى وجود القوانين نفسه.، إلى قسرها وطغيانها. وكان دوم ديشان يلح على الدور الاجتماعي للكاهن والجندي في آلية القمع. وقد بذل جهده لتحليل الوجوه الفلسفية لـ"الطموح إلى السيطرة"، لإرادة القوة.

وتأتي حالة الأخلاق في المرتبة الثالثة. وقد غدت ممكنة بفضل الحالة الاجتماعية التي أعطت البشر الحاجة إلى التأمل في حالة أفضل و"الأمل الذي هو أقل حلمية مما يظنون في الخروج منها للانتقال إلى الحالة الاجتماعية المعقولة التي أسميها حالة الأخلاق أو المساواة، أو حالة قانون طبيعي أخلاقي هو أفضل، بلا مراء، من الحالة الوحشية". أو أيضاً، "حالة اتحاد دون تفكك هي حالة الأخلاق، الحالة الاجتماعية دون قوانين. وهذه الحالة الأخيرة هي التي تستطيع، فيها، الحقيقة، وحدها، أن تقودنا والتي تزايدنا بعداً عنها دون أن نكون، فيها، من قبل، أبداً والتي يجب أن يعيشها البشر إذا أرادوا أن يكونوا، بعد، سعداء بقدر ما كانوا أشقياء حتى الآن".

إن اكتشاف "النظام الحقيقي" هو الذي ينفتح، به، الدرب المؤدي إلى حالة الأخلاق. فالإنسان المتحرر من أخطائه وضروب رعبه ناضج للهناء على الأرض وأمل الجنة في متناوله الآن. إنه يستطيع بلوغه بفضل مجتمع كامل تلغى، فيه، الملكية والقوانين. ويزول الخوف من جهنم، فليست الخطيئة الأصلية سوى أسطورة تخفي ذكرى أزمنة البراءة. وقد كان الدين مرتبطاً، بالضرورة، بحالة القوانين. ومع حالة الأخلاق، يزول

الدين والمجتمع، ويزول، في الوقت نفسه، الوعظ الأخلاقي الذي ليس هو سوى انعكاس للنظام الاجتماعي. وتؤدي نهاية الدين والإله إلى نهاية الخير والشر: فلا يعود لهما معنى في مجتمع متساوين، في حالة سعادة كاملة. وهذا موقف أكثر جذرية من موقف الفلاسفة الذين كانوا يحاربون الأخلاق الدينية باسم أخلاق جديدة. فقد كان دوم ديشان يريد تحرير البشر من فكرة الخير والشر نفسها.

وحالة الأخلاق موصوفة في القسم الثاني من "الملاحظات الأخلاقية". "فإذا أردنا تصوير حالة الأخلاق سلفاً، فما علينا سوى تصوير البشر خارج المدن، يتمتعون، دون عواقب، دون قوانين، دون خصومة، بالوفرة، بالصحة، بكل القوة ضد كل ما يمكن أن يضر بهم، بكل طمأنينة النفس وبكل السعادة التي يمكن للحياة الريفية والمساواة الأخلاقية ومشاعية الخيرات، بما فيها مشاعية النساء، أن توفرها لهم، وستوفرها لهم حتماً". فسوف يكون للبشر حياة جسدية سعيدة، "حيث لن يعرف أمر ولا طاعة. سوف نقضي أيامنا في وفرة الضروري، دون *خاصتك وخاصتي*، عاملين دون تعب، بيسر قليل من النفقات، معتدلين دون اشمئزاز، بمتعة دون تخمة، بصحة دون طبيب، حياة طويلة دون شيخوخة، ودياً دون صلات خاصة، اجتماعياً دون الخوف منا، باطراد دون ملك، بطمأنينة دون قلق ولا ألم روحي، دون التخوف من خيبات من حالتنا، دون الخوف من أن نكون أقل راحة، دون رغبة في أن نكون أفضل، دون أن نحسد، نظراً لسيادة المساواة، أشباهنا على وضعهم"...

"لن يعود البشر، في حالة الأخلاق، موزعين، أبداً، إلى أسر مختلفة كما هو الأمر بيننا، ولن يكون الأبناء لرجل و امرأة معينين، حصراً، بل للأسرة الكاملة التي سوف يضمها كل مسكن طبيعي للبشر، وأعني: كل قرية...". "ويجب أن أقول، أيضاً، أن النساء سيكن للرجال ما هم الرجال بالنسبة للنساء: خير مشترك دون أن ينجم عن ذلك أية عاقبة،

أدنى تفككك". وسوف يتبع كل واحد، في حالة الأخلاق، ميوله، ولن يكون أي شيء عملاً لأن العمل سيتحول إلى متعة، ولن يكون الموت سوى "مساء يوم جميل".

إنها رؤيا حقيقية تلك التي يقدمها دوم ديشان إلى البشر بكشفه لهم عن كلمة اللغز الميتافيزيكي والأخلاقي: "حالة القانون الطبيعي الأخلاقي هي المخلص الذي يجب أن ننتظره". وعندما نتصفح القسم الثاني من الملاحظات الأخلاقية، تذهلنا القوة التي رفضت، بها، كل الحضارة وأدين، بها، كل مجهود في اتجاه التقدم.

إن مكانة دوم ديشان في التيار النقدي الطوباوي للقرن الثامن عشر فريد في نهاية المطاف. ويمكن، دون شك، أن نشير، في نظامه، إلى الكثير من السمات المشتركة بين كل الطوباويين تقريباً، وأولها التفاؤل. وبعبارة أدق، لم يكن يمكن لمثل الحياة الديرية الأعلى أن لا يوجه تفكيره: "روح ترك التملك هذه التي كانت، إلى حد ما، روح المسيحيين الأوائل ومؤسسي الرهبانيات". وقد كان الأمر مشابهاً مع الكاهن ميسلييه الذي ذكر بأن الدين المسيحي أراد، في بدايته، رد أتباعه "إلى هذا النوع من الحياة المشتركة الذي هو الأفضل والأنسب للبشر". وهؤلاء البشر، كان دوم ديشان يريد لهم أن يتفتحوا في حياة سعيدة، في شيوعية طبيعية تتفق مع قوى العالم العميقة، تاركين حاجاتهم الأساسية تروى، متعلمين، من جديد، العفوية والفرح اللذين ضغطتهما القيود الاجتماعية والأخلاقية أو أخمدتهما. وهذه "صوفية طبيعاتية"، على حد قول ج.توماس ور.فنتوري، لا تخلو من الإعلان عن ريتيف دو لابروتون الذي أراد أن يبرئ الطبيعة والحب من سيادة اللامساواة الطويلة. ويمكن أن نضاعف هذه التشابهات.

إلا أن دوم ديشان غير قابل للاختزال، معزولاً في قرنه. وإذا كانت عناصر من فكره يمكن أن تبدو شائعة، فإنه قد جمعها، على الأقل، حول

منظومة فلسفية متلاحمة وأصيلة. وإذا لم يكن إلحاده استثنائياً بين رجال الكنيسة في القرن الثامن عشر، فقد كان، على الأقل، الوحيد الذي بحث، بين عقائد المسيحية ورموزها، عن مبادئ إلحاد جذري. وإذا كان نظامه معاكساً، بصورة أساسية، لتعاليم الكنيسة وقواعد الحياة الديرية، فإنه يبدو، على الأقل، ثمرة لها. ومن هنا جاءت، في نهاية التحليل، أصالة دوم ديشان. ومن هنا، أيضاً، جاء فشله مع الفلاسفة. لقد كانت الميتافيزياء الديالكتيكية تتضمن أسس الحقيقة بالنسبة إليه، وكانت لفظية خالصة بالنسبة إلى الآخرين. وربما كان روسو، المعادي للتقدم بدوره، الوحيد الذي كان من شأنه أن يقدره. وإذا كان التأمل النقدي لدوم ديشان قد تطور في المجال الأيديولوجي العام للأنوار، إلا أن ذلك كان من أجل دحض "عقل الزمان" والعمل على إقناع بعض مؤلفي الأنظمة. وإذا كان قد خاض المعركة نفسها من أجل الحقيقة، فإنه خاضها بأسلحة أخرى. وإذا كان، كآخرين كثيرين في زمانه، قد بنى طوباوية، فإن ذلك كان على أسس الميتافيزياء والديالكتيك.

إنه فيلسوف دون شك، ولكنه فيلسوف كنيسة ودير، كما يقول توماس وفنتوري مدققين، وفيلسوف ريف فوق ذلك. إن دوم ديشان الذي كان فيلسوفاً عاش في تباين مع فلسفة زمانه ومؤلف منظومة تميزها القوة والوحدة ينتصب منفرداً بين الإصلاحيين الاجتماعيين والمفكرين الطوباويين في قرن الأنوار.

الأخلاق الاجتماعية والتحليل الاقتصادي

الفلاسفة والموسوعيون: المحافظة والإصلاحية المتنورة

لم يكن ينبغي أن نشير، من بين الطائفة الفلسفية، إلى البطريرك فولتير، في هذه العجالة، لو لم يكن خصماً عنيداً لكل مساس بحق الملكية وبالتنظيم الاجتماعي الذي أفاد منه، وهو الملاك العقاري والمضارب البارع، أشد

الفـائدة. فقـد دافـع، منـذ "الاجتمـاعي" (١٧٣٦)، في هـزل لطيـف، عـن النظام القـائم. "أحـب الـترف وحـتى النبالـة". وفي "الدفـاع عـن الاجتمـاعي" (١٧٣٧)، هـاجم الأخلاقيـين والمسـاواتيين. "اعلمـوا، خاصـة، أن تـرف الغني يجعل الفقـير يعيـش. إنـه يشـهد علـى ازدهـار الإمبراطوريـات". وتؤلـف مقـالات "المسـاواة" و"الاقتصـاد العـام" و"الملكيـة"، في "القـاموس الفلسـفي" (١٧٦٤)، تقريظـاً حقيقيـاً للمحافظـة الاجتماعيـة. فاللامسـاواة ضـرورة طبيعيـة. "مـن المسـتحيل، في كرتنـا التعسـة، أن لا يكـون النـاس الذيـن يعيشـون في المجتمـع مقسـومين إلى طبقتـين: طبقـة الأغنيـاء الذيـن يحكمـون، وطبقـة الفقـراء الذيـن يخدمـون". وقـد امتـدح فولتـير، هنـا، الـترف وذم القوانـين التضييقيـة الـتي تمـس بالملكيـة. ففـي "الرجـل ذو الأربعـين لـيرة" (١٧٦٨)، دافع فولتير، في هجومـه علـى نظـام الضريبـة الموحـدة الـذي كـان يحبه الفيزيوقراطيون، عـن النظـام الاجتمـاعي القـائم: فاللامسـاواة، فيـه، هـي مصـدر الفعاليـة والتقـدم. وقـد كتـب فولتـير، في مقالـة "الملكيـة" مـن "القـاموس الفلسـفي"، يقـول: "*الحريـة والملكيـة*[1]، تلـك هـي صرخـة الإنكليز. وهي أفضـل مـن سـان جـورج وحقـي ومـن سـان دينـيز ومـون جوا: تلـك هـي صرخـة الطبيعـة". وفولتـير هـو طبـاق الطوباويـة: فكـانديد يهجر الحديقة الغنـاء مـن أجـل العمـل الإنتـاجي ويـزرع حقلـه (كـانديد أو التفـاؤل، ١٧٥٩).

كـانت مشـاغل "الطغمـة الموسـوعية والهولباخيـة" معاديـة للديـن خاصـة. وجاءت الوحـدة مـن الانتمـاء إلى أخـلاق نفعيـة وحسـية، أخـلاق للسـعادة. والموسوعيون المتلئـون جـرأة في ميـدان الأخـلاق والديـن هـذا كـانوا، مـع ذلك، أشـد حـذراً علـى الصعيـد الاجتمـاعي والسياسـي. فقـد أرادوا هـدم المسـتبقات الدينيـة والأخلاقيـة، وليـس شـفاء أمـراض المجتمـع. وتضـم

١- بالإنكليزيـة في الأصـل. (المعـرب)

الموسوعة أكثر النظريات تنوعاً حول هذا الموضوع نفسه. فمقالة "لاسيديمونيا" (سبارطة) حماسية، وتلك المكرسة لـ"جمهورية" أفلاطون معتدلة، ولكن مقالتي "الاقتصاد السياسي" و"الأعباء" تناقضانها. ومقالة "الملكية" عادية على الرغم من أن دالمبير قد ندد في الـ"خطاب التمهيدي" بـ"حق اللامساواة البربري هذا" المناقض لحق جميع البشر، بالتساوي في كل مزايا المجتمع. ولا شك في أن رئيسي "الطغمة"، دالمبير وديدرو، هولباخ وهلفيسيوس، يسلمون، جميعاً، بحالة الطبيعة والمساواة البدائية بين البشر: وهو تأمل أخلاقي دون مدى عملي. فكلهم يقبلون ضرورة المجتمع الحالي. وهم، في أحسن الأحوال، يشيرون إلى أن ليس كل شيء كاملاً فيه ويهاجمون بعض عيوبه، ولاسيما المساواة القصوى في الثروات: وهذا تدريب لحساسيتهم أكثر منه نظرية منهجية.

ونحن نعرف الصورة التي تركها ديدرو عن نفسه في رسالته إلى صوفي فولان في ١١ أب ١٧٥٩. "راس لانغري على كتفيه كديك كنيسة في أعلى برج ناقوس: فهو ليس ثابتاً، قط، في أي مكان". فديدرو، كفيلسوف، لم ينضج، في منظومة ناجزة، رؤية متماسكة للعالم والمجتمع:ففكره يبقى مليئاً بالثغرات والتناقضات.

وقد نسبت "مجموعة قوانين الطبيعة"، في حياة مؤلفها موريلي بالذات، إلى ديدرو. ومع ذلك، فقد كان ديدرو، في "دحض مؤلف هلفيسيوس وعنوانه الإنسان" (١٧٧٤) ينتقد الوسائل التي اقترحها هلفيسيوس لخفض اللامساواة، مصرحاً بأن حالة الطبيعة ليست، البتة، أفضل من حالة المجتمع. وألح، في كتابه "مقاطع أفلتت من حقيبة فيلسوف"، على الاحترام المطلق الواجب للملكية: ففي المجتمع، لكل "ملكيته"، نصيب من الثروة العامة هو سيده، وسيده المطلق، هو ملك عليه، ويستطيع، إذن، استعماله، بل وإساءة استعماله، على هواه.

ولكن ديدرو احتفظ، طيلة حياته، بالحنين إلى طفولته في وسط لانغر

الحرفي مبقيا على صلات متينة مع اسرته ومدينته. بالنسبة لي، انا من بلدي". وبقيت صورة "رب الأسرة" حية، دائماً، في قلب الفيلسوف: الثلاثية الفاضلة لزوج طيب وأب طيب ومواطن طيب، كما هي المثل الأعلى لحياة موزونة، مكرسة، كاملة، للعمل، حياة حرفي واثق من قيمه وفخور بفضائله. هذا الديدرو الحساس تبين، بألم، في "مبادئ الفلسفة الأخلاقية" أن العوز بين البشر يحكم على بعضهم بالتعب في حين أن آخرين يسمنون من تعب الأولين وعرقهم". وهذا الديدرو، نفسه، عرض، في محاورة "أبي وأنا" باقتناع، واجبات الغني الاجتماعية.ويتساءل ديدرو، أيضاً، في "دحض هلفيسيوس"، عما إذا كان يحتمل أن يوجد، في الحضارة، "حد اكثر مطابقة لهناء الإنسان، عامة، وأقل بعداً عن الشرط الوحشي مما يجري تخيله. كيف العودة إليها عندما نبتعد عنها، وكيف البقاء، فيها، عندما نصير إليها؟". وربما كان الأمر يدور حول إيجاد "وسط بين الحالة الوحشية وحالتنا المتمدنة المدهشة".

وكان ديدرو قد مضى أبعد من ذلك بكثير في نقده للمجتمع ومستبقاته، قبل سنتين من "دحض هلفيسيوس": ففي عام ١٧٧٢، كتب "تكملة سفرة بوغانفيل أو الحوار بين أ. و ب. حول عاقبة ربط الأفكار الأخلاقية ببعض الأفعال الجسدية التي لا تتضمنها" (لم ينشر الكتاب إلا عام ١٧٩٦): "آه يا سيد بوغانفيل! أبعد مركبك عن شواطئ هؤلاء التاهيتيين الأبرياء والمحظوظين! إنهم سعداء ولن يمكنك إلا الإضرار بسعادتهم. إنهم يتبعون غريزة الطبيعة وأنت سوف تمحو هذا الطابع المهيب والمقدس. كل شيء للجميع، وأنت سوف تحمل إليهم التمييز المشؤوم بين *خاصتك وخاصتي*. نساؤهم وبناتهم مشتركات، وأنت تشعل بينهم هيجانات الحب والغيرة". في تاهيتي، "لم يكن هناك شر في نظر الرأي العام والقانون خلاف ما كان شراً في طبيعته. الأعمال والقطافات كانت تجري بصورة مشتركة. وكان معنى الملكية، فيها،

ضيق جـداً، والجزيـرة، بكاملـها، كـانت تقـدم مشـهد اسـرة واحـدة كبـيرة العدد... فعسى أن يتوقف التـاهيتي السـعيد حيـث هـو!".

وكـان ديـدرو يحـاول، في "التكملـة"، تحليـل أسـباب شـقاء الإنسـان الاجتماعي الخاضع لقوانـين دينيـة وقوانـين مدنيـة متناقضـة فيمـا بينـها ومـع الطبيعـة، وبالتـالي، "المرغـم علـى أن يخـرق، بالتنـاوب هـذه المجموعـات الثـلاث مـن القوانـين الـتي لم تتفـق قـط". فيجـب تأسـيس القوانـين علـى المجموعـة الوحيـدة المنقوشـة في قلـب الإنسـان، المجموعـة الطبيعيـة.. وليـس معنى ذلك أن ديدرو قـد آمـن بتفـوق المتوحـش علـى المتمـدن ولا أنـه نـادى بـالعودة إلى حالـة الطبيعـة. لقـد كـان يبـين، فقـط، أن المجتمعـات البدائيـة تقدم للإنسـان فـرص سـعادة أكـثر مـن مجتمـع تسـوده اللامسـاواة وطغيـان القوانين السـيئة. أمـا القوانـين الجيـدة، فـهي تلـك المطابقـة للنظـام الطبيعـي وتعـبر عـن الإرادة العامـة للنـوع. وكـانت الأسـطورة التاهيتيـة تسـمح لديـدرو بـالتنديد برذائـل مجتمـع فاسـد. فالطوباويـة كـانت تـرد إلى الواقـع بتعريتها جذور المـرض الاجتمـاعي.

والنتيجة التي وصلت إليـها "التكملـة"، بعـد كـل هـذه الجسـارات تبقـى، مـع ذلـك، مخيبـة للآمـال. فعندمـا سـأل أ. عمـا إذا كـان ينبغـي العـودة إلى الطبيعة، أجاب ب. قائلاً: "كـلا! سـوف نتحـدث عـن القوانـين غـير العاقلـة إلى أن تصلـح، وفي انتظـار ذلـك، سـوف نخضـع لهـا. فـالذي يخـرق، بسلطته، قانونـاً سـيئاً يسـمح لكـل شـخص آخـر بخـرق القوانـين الجيـدة. فكـون المـرء مجنونـاً مـع المجـانين أقـل عواقـب مـن كونـه عـاقلاً وحـده". والزمـن، وحـده، يسـتطيع أن يـؤدي إلى تغيـير في القوانـين والطبـاع. وفي انتظار ذلـك، مـن المناسـب الخضـوع للنظـام القـائم. وهـذه توصيـة جوفـاء بعد هذا التطـرف في الخيـال الفلسـفي.

إلا أن فكـر ديـدرو تجـذر في السـنوات الأخـيرة مـن حياتـه. فإليـه يجـب أن نرجـع أنبـض صفحـات "التـاريخ الفلسـفي للـهندين" بالحيـاة: التنديـد

بالاستبداد، بعدم التسامح، بمبادئ أخلاق مادية. فقد بدا على الـ "البحث في عهدي كلوديوس ونيرون" (١٧٧٣) و"تقريظ راينال" (١٧٨٣) أنهما يلمعان التخلي عن الأوهام الإصلاحية بوصفها دناءات خلقية من أجل اللجوء إلى العنف الثوري. ولكن هل نحن، هنا أيضاً، أمام نزوة فلسفية أم أمام اقتناع عميق؟ ربما كنا، معاً، أمام الاثنين الممتزجين لدى هذا الرجل الشيطان.

وكان موضوع الفلسفة، لدى هلفيسيوس (١٧١٥-١٧٧١)، رسول أخلاق المصلحة الشخصية، من مطوله "حول الروح" (١٧٥٨) حتى مطول "حول الإنسان" (١٧٧٢)، سعادة الجنس البشري. ورسم لنفسه برنامجاً هو بناء علم للإنسان حسب منهج الفيزياء الوضعية. وينتقد، في هذا المشروع الأساسي، نقد المجتمع الأرستقراطي: فامتياز النبالة يعيق، جذرياً، الوصول إلى مجتمع قائم على تناغم المصالح. وهدفه هو فتح الطريق إلى مجتمع لن يستطيع، فيه، أحد أن يصبح سعيداً دون أن يعمل، في الوقت نفسه،لسعادة الآخرين. ولكن على أي شيء تقوم السعادة العامة وكيف السبيل إلى تأمينها؟ "لا يوجد مجتمع يستطيع كل المواطنين، فيه، أن يكونوا متساوين في الثروة والقوة. فهل يوجد مجتمع يستطيعون، فيه، أن يكونوا، جميعاً، متساوين في السعادة؟ إن قوانين حكيمة تستطيع، دون شك، أن تحقق معجزة هناء عام". وقد تبين هلفيسيوس انقسام المجتمع إلى طبقتين، الأولى متخمة في حين ينقص الأخرى الضروري. "لا تتوقف سعادة الشعوب وشقاؤها، أبداً، على كتلة الثروات القومية المتفاوتة الحجم، بل على توزعها المتفاوت في تساويه". "لا يوجد، في معظم الأمم، إلا طبقتان من المواطنين: الأولى ينقصها الضروري، والأخرى متخمة بالنافل. والأولى لا تستطيع الوفاء بحاجاتها إلا بعمل مفرط". والعلاج هو مضاعفة عدد الملاكين بتقسيم جديد للأرض. إلا أن هذا التقسيم، فضلاً عن كونه صعب التحقيق،

يحتوي على سيئة انتهاك أقدس الحقوق، حق الملكية، "إله الإمبراطوريات الأخلاقي" الذي لا يستطيع المجتمع أن يبقى دونه.

فسوف تكتفي الحكومة، إذن، "بالعمل على خفض ثروة بعضهم وزيادة ثروة الآخرين". وسوف تعمل على منع تركز الثروات وضمان الوصول إلى الملكية للفقراء. "هل لكل المواطنين ملكية ما؟ هل يعيش جميعهم في يسر ويستطيعون، بعمل سبع أو ثمان ساعات الوفاء، بوفرة، بحاجاتهم وحاجات أسرهم؟ إنهم في أقصى سعادة يمكن أن يبلغوها". والتوزيع المتساوي للسعادة بين المواطنين يفترض، إذن، قدراً أدنى من اللامساواة في الثروات. وإن ملكاً متنوراً، مهتماً بتشريع جيد يعطيه مطول "حول الإنسان" نموذجاً له ربما تساءل ذات يوم ما إذا كان "للمعوز وطن حقاً... ما إذا كان توزيع للأراضي أدنى لامساواة سينتزع، قط، عدداً غير محدود من البشر من الشقاء الحقيقي الذي تسببه الفكرة المبالغ فيها التي يكونونها عن هناء الغني".

إن محاربة التوزيع غير المتساوي للثروات المولدة للامتيازات، مع صيانة الملكية الخاصة هي، بصورة أساسية، برنامج هلفيسيوس الاجتماعي. إنه لا يتجاوز، على الرغم من قوة بعض الانتقادات، أفق بورجوازية الستينات المتنورة. وهو مطبوع بهذا التناقض الأساسي بين تبين التراعات الاقتصادية والاجتماعية ونفي التطور التاريخي الناجم عنها: فالآراء هي التي تحدد، في نهاية المطاف، سير التاريخ. ويرتد التطور الاقتصادي، نفسه، إلى الأخلاق وإلى السياسة. فالأخلاق والتشريع يشكلان ميداناً واحداً. والنقد الاجتماعي لهلفيسيوس وحدس ما بالتراعات الطبقية تصل، في الأجل القصير، إلى إصلاحية متنورة، وفي أجل طويل جداً إلى الرؤية الطوباوية لبناء اجتماعي عقلاني ومجرد: المساواة كهدف عمل المشرع.

ويقع فكر دولباخ في الخط نفسه: فالأخلاق والتشريع، غير القابلة

للفصل بينها، يجب أن تمهد لمؤسسات عقلانية ستضمن سعادة الإنسان.

والاتجاه الاجتماعي للبارون دولباخ (١٧٢٣-١٧٨٩)، "رئيس مضيفي بيت الفلسفة"، حافظ بصورة واضحة، سواء أكان ذلك في "منظومة الطبيعة" (١٧٧٠) أم في "المنظومة الاجتماعية أو المبادئ الطبيعية للأخلاق والسياسة" (١٧٧٣) أم في "حكم الأخلاق" (١٧٧٦): فحملة عمله موجهة، في جوهرها، ضد الدين الذي يجب استبدال الأخلاق الطبيعية به. إلا أن دولباخ وعى الصراعات الاجتماعية وعياً دقيقاً: ولكن وجود الطبقات لا ينجم، في نظره، عن التطور المتزامن لقوى الإنتاج والعلاقات الإنتاجية، بل هو ينجم عن عمل قوتين تبقيان الشعب في الجهل والتبعية، الدين والسلطة. "الملوك الذين أفتهم الديانة وأفسدهم كهنتهم أفسدوا، بدورهم، قلوب كل رعاياهم وقسموهم على أساس المصالح وجعلوهم أعداء لبعضهم البعض... وبهذه الصورة، انقسم المواطنون، في كل مكان، إلى طبقتين: الأولى المكونة من الجماهير كانت مقموعة. وكان الصلف والترف والمتع من نصيب إحداهما والعمل والازدراء والعوز والجوع من نصيب الأخرى". والصراعات الاجتماعية مدركة، بصورة أساسية، في وجوهها الأخلاقية. ويصب النقد الاجتماعي على تأملات ذات صبغة أخلاقية، على "مجموعة قوانين أخلاقية" حسب تعبير دولباخ نفسه: امتداح للزراعة على اعتبار أن عمل الحقول هو أكثر الأعمال فائدة للإنسان، أكثرها قدرة على المحافظة على الطباع، وريبة تجاه التجارة.

ولا شك في أن دولباخ استعاد، هنا وهناك، الموضوعات المعتادة في فلسفة زمنه وهتف ضد اللامساواة والترف أ, ضد تحيز القوانين للغني. والتصريحات ضد سبارطة وليكورغوس، ضد حالة الطبيعة والمساواة، لمصلحة الملكية، الحق البدائي، ونتيجتاها: الثروة واللامساواة لا تدع أي مجال للشك في آراء البارون الاجتماعية: فماديته الجذرية كانت تتدبر،

جيداً جداً، أمر إصلاحيـــة خجـــول متنـــورة.

الفيزيوقراطية وخصومـــها: حريـــة اقتصاديـــة أم حـــق في الحيـــاة؟

كتـــب فولتـــير، في مـــادة "القمـــح"، في قاموســـه الفلســـفي يقـــول: "حـــوالي عـــام ١٧٥٠، أخـــذت الأمـــة، وقـــد شـــبعت مـــن الأشـــعار والتراجيديـــا والكوميديـــا والروحيـــات والقصـــص الخياليـــة والتـــأملات الأكـــثر خياليـــة، أيضـــاً، ومـــن المشـــاجرات اللاهوتيـــة حـــول النعمـــة والاختلاجـــــات تفكـــر، أخـــيراً، في القمح". فحتى ذلـــك الحـــين، اتخـــذ النقـــد الاجتمـــاعي والطوباويـــة وجهـــة نظـــر أخلاقيـــة. وقـــد طـــرح علمـــاء الاقتصـــاد، الآن، المســـألة الاقتصاديـــة في المرتبـــة الأولى: والمســـألة الاجتماعيـــة ليســـت ســـوى وجـــه منـــها. وفـــي عـــام ١٧٥٦، كتـــب كيســـاي مقالـــة "المزارعـــين" للموســـــوعة، وفي عـــام ١٧٥٧ مقـــالتي "الحبـــوب" و"الضرائـــب". وفي عـــام ١٧٥٨، ظـــهرت "اللوحـــــة الاقتصاديـــــة". ولكن مذهب الفـــيزيوقراطيين أقـــل أهميـــة، هنـــا، مـــن الانتقـــادات الـــتي انصبـــت عليه من وجهة النظـــــر الاجتماعيـــة.

والفيزيوقراطيـــة، وهـــي منظومـــة معقـــدة جـــداً، تشـــكل المحاولـــة الأولى لاقتصـــاد سياســـي يريـــد لنفســـه أن يكـــون علميـــاً، محاولـــة في الأخـــــلاق الاجتماعيـــة العامـــة قائمـــة علـــى مدلـــول المنفعـــــة والمصلحـــــة الشـــــخصية. ويعـــــود إلى الفـــيزيوقراطيين، في المجتمـــع البورجـــوازي، حســـب ملاحظـــة مـــاركس، شـــرف تحليلـــها لـــرأس المـــال دون أن تمثـــل الفيزيوقراطيـــة، مـــع ذلـــك، الأيديولوجيـــــة الاقتصاديـــة للمجتمـــع الرأسمـــالي. بـــل، بـــــالأحرى، بعيـــــداً عـــــن ذلـــــك، أيديولوجيـــة المجتمـــع الرأسمـــالي الوليـــد الـــذي مـــــا زال محصـــــوراً في شـــبكة المخلفـــات الإقطاعيـــة: "عـــهود تـــبرجزت، فيـــها، الإقطاعيـــة واتخـــذت، فيـــــها، البورجوازية سمـــــات إقطاعيـــة" كمـــا كتـــب مـــاركس. فقـــد كـــانت الرأسماليـــة تدخـــل، إذ ذاك، إلى الأريـــاف الخاضعـــة، مـــن جهـــــة أخـــرى، للاســـــتغلال الإقطـــاعي. وتقـــابل الأيديولوجيـــة الفيزيوقراطيـــة هـــــذا الدخـــــول لطرائـــــق

الإنتاج الرأسمالية إلى الزراعة.وكانت تمثل،فعلاً، في الوقت نفسه، انعكاس المجتمع وانقساماته وتبريرها بوصفها قائمة على وجود طبقات لكل منها وظيفة اقتصادية محددة: الطبقة المنتجة المكونة من كل الذين يزرعون الأرض، طبقة الملاكين العقاريين التي يعود إليها نتاج العمل الزراعي الصافي، وأخيراً الطبقة العقيمة، طبقة التجار والصناعيين وأعضاء المهن الحرة التي تعيش على المنتجات والخدمات التي تبيعها للطبقتين السابقتين.

إن الفيزيوقراطيين يقررون وجود هذا النظام ولا ينتقدونه. ولكنهم ينصبون الملكية وموازيتها،اللامساواة حقين طبيعيين للإنسان. "أمن الملكية هو الركيزة الأساسية لنظام المجتمع الاقتصادي". ذلك كان، بالنسبة لكيسناي، الرابع من "المبادئ العامة لحكومة مملكة زراعية" (١٧٦٧). أما بالنسبة لمرسييه دولاريفيير، في "النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية" (١٧٦٧)، فإن أول هدف للقوانين الوضعية هو "توطيد الملكية والحرية في كل سعتهما الطبيعية والبدائية". "والعمل المنتظم للقوانين الفيزيائية والأخلاقية التي أنشأها العناية الإلهية لضمان المحافظة على سعادة نوعنا واكتماله ومضاعفتهما" يشكل ما يسميه كيسناي "النظام الطبيعي". وهو يؤلف أساس النظام الاجتماعي الذي سيقوم، لولا ذلك، على قوانين اعتباطية. والحرية والملكية والسلطة مصطلحات أساسية في كل نظام اجتماعي جيد التكوين. ويجب أن يكون الهدف الوحيد للتشريع هو العمل على احترام هذا النظام. ووظيفة الدولة هي السماح بالعمل الحر للقوانين الطبيعية.

ومن هنا، جاء تبرير اللامساواة: فهي ضرورة فيزيائية (المواهب غير متساوية) كما هي ضرورة اقتصادية. وهي نتيجة الملكية الفردية المرفوعة إلى مرتبة حق طبيعي. وليس فيها ما يجرح النظام. ومن هنا، أيضاً، الأهمية الاجتماعية المولاة للثروة وامتداح الملكية العقارية الكبيرة ودورها

الاجتماعي. وهي، في نهاية المطاف، إضفاء الشرعية على كل آلية مجتمع مبني على حقوق الإنسان الطبيعية التي ليست هي سوى حقوق الملاك.
والمذهب يتغير، قليلاً، مع تورغو الذي لم تعد الملكية، في نظره، قانوناً طبيعياً، بل مؤسسة مدنية تبررها فائدتها الاجتماعية. وقد أقيمت من أجل الصالح المشترك. "والتمتع التام والكامل بها هو هدف كل تشريع". واللامساواة هي، أولاً، اللامساواة الطبيعية المحتومة بين المواهب. وهي، أكثر من ذلك، "عادلة ومفيدة" (رسالة إلى السيدة دوغرافينيي، ١٧٥١). وعلاقات اللامساواة الاجتماعية ملازمة لتقسيم العمل وضروب تقدم الإنتاج. "توزيع المهن يقود، حتماً، إلى اللامساواة في الشروط".
ونحن، مع تورغو كما مع غيره من الفيزيوقراطيين التقليديين، بعيدون عن الأنظمة الطوباوية التي حلم بها الطوباويون والتي يكون الدور المعهود به إلى الدولة، فيها، هو، على وجه الدقة، منع نمو هذه اللامساواة المعدودة، هنا، شرعية ومفيدة: وهذه وجهة نظر تؤدي إلى نقد حق الملكية، مصدر ألف رذيلة والمضادة للمصلحة العامة. فالملكية، بالنسبة لبعضهم، تقع في النظام الطبيعي. أما بالنسبة للآخرين فهذا النظام هو مشاعية الخيرات. وعن هذا النقد الأساسي للمذهب الفيزيوقراطي تنجم نتائج انصبت عليها، بمزيد من الدقة، المساجلة.
وقد انصبت، قبل كل شيء، على تجارة الحبوب وهي نقطة أساسية في البرنامج الفيزيوقراطي. فيجب أن تترك للزراعة والتجارة الحرية الكاملة: وهذا مواز لحق الملكية وهو، بديهياً، مطابق للنظام الطبيعي. وقد كان الفيزيوقراطيون يؤيدون الليبرالية الاقتصادية، في حين كانوا، على الصعيد السياسي، أنصاراً للاستبدادية المتنورة. ومع تأكيدهم على عقم التجارة والصناعة، كانوا يريدون، دون أن يخلو ذلك من تناقض، ترك كل الحرية لهما. وقد كتب ماركس يقول: "التمجيد الظاهر للملكية العقارية يؤدي

إلى نفي هذه الملكية نفسها وإلى توطيد الإنتاج الرأسمالي". كانوا ينادون، إذن، بحرية العمل وحرية المرور. وفيما يتعلق بالحبوب، بحر حرية التجارة الأسعار المرتفعة المناسبة للملاكين، وبالتالي للأمة. فالإنتاج، وقد زادت قيمته، يجب أن "يتنامى". وهنا، يحتد النقد باسم المصلحة المباشرة للعمال الذين لا تزيد أجورهم إلا بعد زيادة أسعار القمح، وبنسبة أدنى. فهل يجب أن تحترم الملكية إلى درجة الإساءة إلى حياة جمهور الأمة؟ هل يجب أن يخضع حق الحياة لحق الملكية؟

أما بالنسبة للأجراء، فقد أعطى كيسناي أول صياغة لقانون الحد الحيوي الأدنى للأجور "سعر الأجور، وبالتالي المتع التي يستطيع الأجراء الحصول عليها محددة ومختزلة إلى أدنى حد بالمنافسة القصوى الموجودة بينهم". وقد دقق في هذه الصياغة تورغو الذي افترق عن الفيزيوقراطيين التقليديين مميزاً بين طبقتين: "الأولى منتجة، أو طبقة المزارعين، والأخرى هي طبقة الأجراء أو الحرفيين". "فليس للعامل البسيط الذي لا يملك سوى ذراعيه وصنعته شيء إلا بقدر ما يتوصل إلى بيع تعبه للآخرين... وفي كل نوع من العمل، يجب أن يحدث، وذلك ما يحدث فعلاً، أن يقتصر أجر العامل على ما هو ضروري ليؤمن له معيشته" (تأملات في تكوين الثروات وتوزيعها، ١٧٦٦). والعدالة الطبيعية تضبط العلاقات بين الملكية والأجر، وتحدد، بأعدل ما يمكن، سعر العمل. وهنا، ألح النقد على تواضع الأجر الأدنى للعامل وصور حياته البائسة وثار ضد التأكيد القائل إن مثل حالة الأمور هذه مطابق للحالة الطبيعية. وضد هذا النظام الطبيعي المزعوم، طولب بتدخل الدولة.

وهناك مسألة الضريبة أخيراً. فالفيزيوقراطيون استنتجوا من تصورهم للنتاج الصافي، ذي المنشأ الزراعي حصراً، ضرورة إقامة الضريبة، بصورة أساسية، على الزراعة: وهي تقع، بالضرورة، على الملاكين على اعتبار أنهم، وحدهم، الذين يتصرفون بالنتاج الصافي. وفي جميع الأحوال، يجب

أن تكون نسبة الضريبة بحيث يكون شرط الملاكين العقاريين أفضل شرط ممكن. ولو كان الأمر خلاف ذلك، فإن الزراعة ستهجر. وقد رأى النقد، هنا، أن من العدالة أن يدفع الغني أكثر من الفقير: فلا ينبغي للاقتطاع الضريبي أن يكون نسبياً، فقط، بل وتصاعدياً أيضاً.

ويجب التوقف، بصدد مسألة تجارة الحبوب وشرط العمال، أمام اسمين: لانغيه ونيكر. أما بالنسبة للذين لا يقبلون ضريبة الفيزيوقراطيين ويريدون إحلال ضريبة تصاعدية مكانها -وهي فكرة مألوفة، من قبل، لدى مونتسكيو وروسو-، فإن الأقوى والأشد منطقية كان غراسلان.

كان يمكن لغراسلان، المحصّل العام لمزارع الملك في نانت ومؤلف "بحث تحليلي حول الثروات والضريبة" (١٧٦٧) أن يوصف بأنه "اشتراكي قبل ظهور الكلمة"، وخاصة من أجل نظريته حول ضريبة تصاعدية. فقد كان يعد الملكية حقاً مدنياً تستطيع الحكومات أن تعدل له على هواها. "يدهشني، دائماً، أن ما من مشرع، في الديمقراطيات التي تكون المساواة روحها، تنبه إلى ضرورة إعلان أنه لن يكون للأرض من ملاكين سوى الذين يزرعونها بأيديهم". و"بحثه" يتضمن، خاصة، أفضل نظرية صيغت في القرن الثامن عشر حول الضريبة التصاعدية. فقد ألح غراسلان على جور الرسم الشخصي المتناسب مع دخل كل واحد. فهو لا يفعل شيئاً خلاف انتزاعه من الغني كسراً من نافله، ولكنه يأخذ من الضروري للفقير: فهو، حين يدفع ٥٠ ليرة من دخل مقداره ٢٠٠، أكثر تضرراً من الغني الذي يدفع ٢٥ ألفاً من ١٠٠ ألف. ومن أجل توزيع عادل، "يجب صنع عدد غير محدود من الطبقات، وإذا كان أغناها يدفع ربع دخله، فإن الطبقات اللاحقة يجب أن تدفع، من دخلها، نسبة أدنى، كالخمس أو الثمن أو جزء من عشرين مثلاً، مع خفض الكمية، دائماً، إلى أن نصل إلى طبقة الذين لا يتوجب عليهم شيء لأنهم لا يملكون سوى الضروري". ويجب أن يدفع الغني أكثر لأن لحماية الدولة، لديه،

قيمة أكبر. "القانون العام للضريبة هو أنه يجب أن تزيد بنسبة متزايدة، دائماً، من يسر المكلف، أي أنه يجب أن تكون أكثر من الضعف إذا تضاعف اليسر".

وكانت المساجلة حول حرية تجارة الحبوب والمساجلة المرتبطة بها حول شرط الأجراء أهم، بكثير، في سياق النصف الثاني من القرن الثامن عشر. وما كان أشد تأثيراً من كل الصرخات هي تحليلات من وقفوا ضد نظريات الفيزيوقراطيين انطلاقاً من نقد الواقع.

وقد كتب غريم عن "محاورات حول تجارة الحبوب" التي نشرها الأب غالياني عام ١٧٧٠، دون أن يخلو ذلك من مبالغة، أنها كانت أعظم كتاب ظهر منذ "روح القوانين". فقد كان غالياني مغتاظاً من الذين كانوا يخلطون بين الحبوب، وهي إنتاج للأرض وتتعلق، بالتالي، بالتجارة والتشريع، والقمح الذي هو مادة ذات ضرورة أولى تتصل، بهذه الصفة، بالسياسة ومصلحة الدولة اللتين يجب أن يذعن لهما أي اعتبار آخر. ولذلك، فهو لم يكن يتردد في التسليم، لدى الضرورة، بكل التنظيمات شريطة أن تكون مفيدة. أما في مجال تجارة الحبوب، فإن المصلحة العامة ترجح على حق الملكية. فالإنسان أضمر، حين وافق على أن يكون من الرعية، أنه سيغذى. وكلما زادت الدولة أخذاً من حريته زاد واجبها في أن تؤمن معيشته.

وكانت أفكار لانغيه ونيكر أهم بكثير بين خصوم الفيزيوقراطية (ومن وجهة النظر التي تهمنا).

لانغيه: التنديد بالاستلاب الاقتصادي

كان لانغيه (١٧٣٦-١٧٩٤) إحدى أغرب الشخصيات في النصف الثاني من قرن الأنوار. فقد اتصف بتقلبات حياة قلقة ومشادات مع الموسوعيين وعلماء الاقتصاد ومفارقات مضت من امتداح الرق إلى إلقاء

الحرم ضد القمح والخبز. وقد احتذب لانغيه اهتماماً لم يفقد سيروه. كان بالنسبة لموريليه، فكراً زائفاً، وكان، بالنسبة لبابوف، لانغيه البليغ. والجوهري من أفكاره موجود في مؤلفين: "نظرية القوانين المدنية أو المبادئ الأساسية للمجتمع" (١٧٦٧) و"حوليات سياسية وأدبية ومدنية" وهي مجلة ناجحة أوقفت عن الصدور عدة مرات (١٧٧٧-١٧٩٢).
وقد كتب غريم، في "مراسلاته"، يقول: "من خلال كل الحشو الذي يكشف، في كل لحظة، عن اشد العقول زيفاً وأشد الجهل جرأة، لا يستطيع المرء الامتناع عن الإعجاب بأكثر سمات البلاغة بريقاً، بالتعبيرات المتلئة عبقرية، بالأسلوب الممتلئ عصباً وناراً". وكما يذكر ماركس، تثبت هذه الجملة ضد مونتسكيو، "روح القوانين هي الملكية"، وحدها، عمق تصورات لانغيه.
لم يصف لانغيه مجتمعاً مثالياً، حالة طبيعية أو طوباوية: فكل بناء لمجتمع أفضل عقيم. ومطلبه الاجتماعي يختزل إلى شيء يسير: ضمان احترام الملكية الخاصة. ولانغيه المقتنع بالمرض الاجتماعي، والمقتنع، أيضاً، باستحالة علاجه، يدع الإنسان عبداً للمجتمع. إلا أنه، وهو التنبه إلى مسائل العلاقات الاجتماعية، يقدم نقداً عنيفاً لمجتمع زمانه: وهو، بهذه الصفة، يبدو سباقاً.
كان لانغيه، كالفيزيوقراطيين، يرى في الملكية أساس المجتمع نفسه. إلا أنه كان بعيداً عن أن يجعل منها حقاً طبيعياً سابقاً للحالة الاجتماعية، وبالتالي غير قابل للتقادم. "لا تسلم حالة الطبيعة لا بقضاة ولا بتحريم ولا بملكية". إنما حالة فوضى يملك، فيها، الإنسان ويستهلك حسب حاجاته وتسود، فيها، القوة والعنف غير المحمولين على المدى الطويل بحيث أن القسمة والملكية الفردية تفرضان ذاتيهما على التفكير. "تجري الموافقة على أن يمتلك كل واحد، بطمأنينة، النصيب الذي يؤول إليه وعلى إعلان من يحاول انتزاعه منه عدواً عاماً وملاحقاً بهذه الصفة".

فليست العدالة، إذن، هي التي خلقت الملكية. "البخل والعنف اغتصبا الأرض" بحيث أن أكثر أنواع الملكية مشروعية وأكثرها قداسة ينصب، اليوم، على أشد أنواع الاغتصاب وضوحاً". ولكن هذه اللطخة الأصلية لا تنزع شيئاً من عدم القابلية للانتهاك الذي اتخذته الملكية بعد ذلك. "إن اغتصاباً ما هو السبب الثاني الذي استخدمه الله ليحمل إلى الأرض نظاماً أرادت عنايته أن يراه فيها". ومن الملكية ومن ضرورة سن قوانين للحمل على احترامها ولد المجتمع، وولدت، معه، اللامساواة المحتومة في الشروط. "المجتمع ولد من العنف، والملكية من الاغتصاب". وعند ذلك، ظهر "ما اتفق على تسميته الحق الطبيعي والذي ليس هو، مع ذلك، سوى الحق المدني. وهذه الصفة هي التي تجعل الممتلكات حصرية". وهي حق طبيعي بمعنى أنها أصبحت غير قابلة للفصل عن شروط البشر، "هدف كل أنواع التشريع وأساسها". وقد غدت الملكية، منذ ذلك الحين، حجر الزاوية في المجتمع الذي يقوم، من طرف إلى الآخر، على سلسلة من الملكيات تضمن بعضها بعضاً.

فالقوانين مكرسة، إذن، لتثبيت الملكيات: فهي ليست إلا التعبير عن علاقات السيطرة. "وبما أنه يمكن أن ينتزع ممن يملك أكثر بكثير مما ينتزع ممن لا يملك، فهي، بديهياً، حماية ممنوحة للأغنياء ضد الفقير. إنه لشيء يصعب التفكير فيه، ولكنه، مع ذلك، مبرهن عليه جيداً، أن تكون، نوعاً ما، مؤامرة ضد القسم الأكثر عدداً من الجنس البشري". فالهدف الوحيد للمجتمع أن يحفظ للغني ما يملكه: " لم يتشكل إلا لهذا الهدف". وهكذا، فإن من يقول مجتمعاً يقول غنى وفقراً، مع كل نتائجهما. " منذ أن بدأت روح الملكية تستولي على النفوس، ضيقتها، أعطتها الصبغة المادية إن صح هذا القول. لقد أغلقتها، تقريباً، في وجه أي دافع آخر غير المصلحة". ولا يوجد أي دواء لهذا الداء. فلا يستطيع الفقير أن يطالب بحقوقه، فردها إليه سيكون أكثر شؤماً من الوضع الحالي. فالمجتمع مثل

بناء: "لا يوجد أي جهد يستطيع أن يخفف من أساسه الأول: فهو مصنوع كي يبقى، إلى الأبد، مسحوقاً بكل ثقل الآخرين. وجموده هو الذي يقوم عليه النظام، التناغم العام".

وهذه رؤية تشاؤمية لا تدع أي أمل. "إرادة جعل كل الناس سعداء في دولة ما مشروع خاطئ في السياسة خطأ من يبحث، في الكيمياء، عن حجر الفلاسفة". فبما أن كتلة الثروات ثابتة تقريباً، فحين يتحدث علماء الاقتصاد عن مضاعفة المتع، فذلك لا يمكن أن يكون إلا لمصلحة بضعة أفراد. "سر زيادة ثروات شعب ما ليس سوى سر زيادة عدد البؤساء".

وقد امتزجت هذه الآراء النظرية بنقد عنيف لشروط العصر الاجتماعية. فالمياومون الذين يشكلون آخر طبقة في المجتمع يعرفون شرطاً أشد بؤساً من شرط عبيد العصور القديمة أو أقنان القرون الوسطى: فبما أنهم لم يعودوا ينتمون إلى أحد، وبما أنه لم يعد لهم سادة ولا، بالتالي، حماة معنيون بالدفاع عنهم، فهم متروكون، دون موارد، تحت تصرف الملاكين الذين يتخذون لأنفسهم الحق الحصري في ترسيم أجر العمل. وكلما زاد ضغط الحاجة على العامل، زاد بيعه لعمله بسعر رخيص. والحرية التي اكتسبها العامل لدى إلغاء الرق، ثم القنانة، ليست سوى حرية الموت جوعاً. إنها "أحد أشد الأوبئة التي خلقها ترف الأزمنة الحديثة شؤماً". "يجب أن نئن من الثورة التي حدثت في المجتمع، من حالة الأشياء التي ردت ثلاثة أرباع البشر، مع ظهورها بمظهر تشريف الجنس البشري، إلى نقطة يحسدون، معها، مصير أشد الحيوانات نفعاً التي هم بعيدون جداً عن مشاطرتها الأمن، حتى الجسدي منه". وكل هذا العرض لمصير المياوم ليس سوى نقد غير مباشر للمذاهب الفيزيوقراطية في موضوع الحرية الاقتصادية. فلانغيه الذي تخلى عن الصيغ المجردة والتأملات النظرية كان يلاحظ، في وقت الأحداث، العلاقات بين

الملاكين والأجراء: ولكنه لم يستخلص أية نتيجة عملية من تحليله النافذ والقاسي الذي بشر بالنقد العملي في القرن التاسع عشر.

وقد تبلور تأمل لانغيه النقدي عند مسألة القمح التي كانت تناقش آنذاك: فقد كان، وقد وقف، مثل نيكر والأب غالياني، ضد الحرية، "أول من وضع في موضوعه مزيداً من الوضوح، من الطبيعية ومن الحرارة الحقيقية" على حد قول كوندورسيه.

إن زيادة الثروة الناجمة عن سعر مرتفع للقمح، سعر الفيزيوقراطيين الجيد، مقتطع من المياوم الذي يشتري حبوباً على اعتبار أنه لا يحصد شيئاً منها مباشرة: "فمنه،إذن، أخذت هذه الثروة التي يستخدم فائضها، إذا صدقنا أقوالكم، في التخفيف عنه".فالمياوم شهد زيادة نفقاته قبل أن يرى ارتفاع أجره. وقد كتب لانغيه، في "رد على الحكماء الحاليين" (١٧٧١)، يقول: "أنتم تنظرون إلى ترف الغني بوصفه مصدراً لحياة المرتزق. الأمر ليس كذلك بالمرة، فحياة المرتزق هي التي يجب أن تصنع ترفهم. لقد حاكمتم، على وجه الدقة، كرجل يود لو أن نهراً يغذي السواقي التي يتشكل منها، بدلاً من أن تكون السواقي هي التي تغذي النهر". والادعاء، من جهة أخرى، أنه يجب اعتبار البشر مشترين وليس مستهلكين هو مبدأ بشع " من حيث أنه يسيء إلى حياة هذا المياوم. فليس لديه ما يبيعه سوى تأجير ذراعيه الذي يمكن أن يستغني عنه يومين، ثلاثة أيام، ويباع له خبز لا يستطيع أن يستغني عنه أربعاً وعشرين ساعة".

ولا يقولن أحد أن إرغام الملاك على بيع قمحه بسعر لا يوافقه مساس بالملكية: فلانغيه، كنيكر ومابلي، لم يتردد في إعلان حد الدولة من حق الملاك في نتاج أرضه، باسم الحق في الحياة، أمراً مشروعاً. " لكل كائن حي صفة المطالبة بأغذية لأسنانه ومعدته. فواجبه الأول هو السهر على الاحتفاظ بقائه. وقد استطاع المجتمع تضييق هذا الحق، ولكنه لم يستطع

إفناءه. ومن هنا يلي، من جهة أولى، بالنسبة لمالكي الأشياء الضرورية للحياة، منعهم من الاندفاع بقوة حقوقهم ومبدأ امتلاكهم الحصري إلى درجة يعرضون، معها، للموت جوعاً من لا يملكون شيئاً، وبالنسبة للحكومات، من جهة أخرى، الالتزام بالسهر على أن لا يستطيع بخل بعضهم الإساءة إلى حياة الآخرين". وجاء في مكان آخر: "أول كل هذه الملكيات ملكية الحياة. فلا تعود هناك حقوق، ولا يمكن امتلاك حقوق، منذ أن يسيء إليها الجوع، وفي هذه الحالة المخيفة، ستمضي صرخات البؤساء لتستدعي الصاعقة لتغور بهذه المخازن الخالية من الرأفة في الأرض إذا تعنتت إدارة مغالية في عماها في الدفاع عنها". وهو ما أثبتته، في ذلك العام، عام ١٧٧٥ "حرب الدقيق" وما كان عام ١٧٨٩، من جديد، مثالاً عليه. فمن العبث ادعاء تنظيم تجارة مادة ضرورية للحياة بالمبادئ التي تنظم بها المنتجات الأخرى. وفي حالة الضرورة، تخص الحبوب الجماعة والملاك المزعوم ليس سوى حارس عليها. "الجريمة هي أن يكون للمرء معدة ولا يكون لديه مال أبداً".

وقد ميز لانغيه أسباب الثورة التي نضجت. " إنه لمشهد من أعجب المشاهد أن لا يدير اليأس رؤوس هذه الجمهرة الهائلة من المخلوقات البائسة الذين لا يعلمون، عندما ينامون مساء، ما إذا ستكون لهم، في الغد، فرصة كسب ما يأكلون به خبزهم". ولكن محاكمة المجتمع والتنديد بهذه الحالة من اللامساواة القصوى والعذاب لا يترافقان بأي برنامج عمل. فلانغيه لا يبشر بالثورة، بل بالتسليم. "الفلسفة التي تحثه (الفلاح) على الصبر أعقل من تلك التي تشجعه على التمرد". لقد تبين لانغيه أهمية التراعات الاقتصادية في مجتمع زمانه: فلم يستطع التصور أنه يستطيع التطور في بناه. لقد جمد التاريخ عند المرحلة التي كان يحللها: فعلاقات اللامساواة الاجتماعية باقية، ويدور الأمر حول جعلها أسهل تحملاً بتشريع يكرس، على كل حال، الاغتصاب واستغلال الإنسان.

وهذه تشاؤمية جذرية. فسجال لانغيه ضد مذاهب معاصريه الليبرالية والسيطرة الوليدة للبورجوازية يتخذ صفة راجعة دون أن يخلو ذلك من صبغة سخرية: دفاعه عن الرق ضد العمل المأجور. ولكن لانغيه أسهم، بنقده القوي للملكية، بتنديده بشروط العمال، بتحليله الحي لآلية استغلالهم، أكثر من مؤلفي المنظومات الأخلاقية والبناءات المجردة أو الخطط الطوباوية، في ضروب تقدم النقد الاجتماعي وفي زعزعة القيم القديمة.

نيكر: وعي العلاقات الاجتماعية الحقيقية وتحليلها

كان نيكر (١٧٣٢-١٨٠٤)، بعد لانغيه، أعظم خصوم الفيزيوقراطية. وهذا موقف فريد من جانب هذا المصرفي الجنيفي الأصل، مدير مالية المملكة، مزدري الاعتبارات الأخلاقية والطوباوية. فقد أظهر، بتفكيكه الآلية الاجتماعية وعمل القوانين الاقتصادية الذي وصفته "المدرسة"، وبإلحاحه على التعارض بين حق الملكية و"حق الحياة"، حماسة خاصة في الإشارة إلى أمراض الطبقات الدنيا. فهي لا تنجم عن النظام الضريبي الذي ندد به الفيزيوقراطيون بقدر ما تنجم عن النظام الطبيعي الذي نادوا به.

ومنذ ١٧٧٣، ألح نيكر، في "الثناء على كولبير"، على التعارض بين حق الملكية و"حق الحياة"مركزاً على اتجاه الملكية إلى التركز، وبالتالي إلى التفاقم المحتوم للامساواة الاجتماعية.

وقد كشف كتابه "حول التشريع وتجارة الحبوب" الذي نشر، بنجاح كبير، عام ١٧٧٥ عن مؤلف واع للعلاقات الاجتماعية والصراعات الطبقية. وكان نيكر يبين، معرضاً بصانعي المنظومات، فيزيوقراطيين كانوا أم طوباويين، مساوئ تكوين اجتماعي قائم على اللامساواة في الثروات وتلك الناجمة عن المنافسة الحرة وحرية العمل وحرية المرور. إن

هناك القليل من الحقائق التي تؤدي مناقشتها إلى سعادة الجمهور: وهذا يزيد في جدارة القوانين التي تؤثر في رخائه بالدراسة. ولمسألة تجارة الحبوب أهمية قصوى في هذه الدراسة.

وإذا كانت المساواة في الملكيات هي "النظام الاجتماعي الذي اعتبر، دائماً، أكثر الأنظمة مطابقة للهناء العام"، فاللامساواة، مهما كانت مؤسفة، محتومة مع ذلك. وما أن تقوم اللامساواة "بطبيعة الأشياء نفسها" وتبقي عليها قوانين الإرث حتى تتعارض مجموعتان: الذين يعملون والذين يملكون، والأخيرون يلزمون الأولين بالعمل إلى ما وراء الزمن الضروري لمعيشتهم. وقد وعى نيكر وعياً دقيقاً بؤس الأجراء وعجزهم وتبعيتهم الاقتصادية المحتومة. وقد أسس محاكمته، مبتعداً عن كل تجريد، على ملاحظة العلاقات الاجتماعية الواقعية.

ذلك أن الملاك يقصرون، بشراسة لا حدود لها، أجر العامل على الضروري بالضبط. وبفضل استعمال النقد، "استطاعوا أن يستسلموا، دون تعكير، لجشعهم الطاغي فعندما يقدر هذا العمل بالمال، فإن ذلك يعفيهم من أن يتبينوا ما إذا كان الإنسان الكادح يستطيع، بهذا المال، الوفاء بحاجاته دائماً". فالملاكون يترعون، بالطبيعة نفسها، إلى زيادة أسعار المواد دون انقطاع مع كبح ارتفاع الأجور. فلديهم السلطة على أن لا يعطوا لقاء عمل ما "سوى أصغر أجر ممكن، أي الذي يمثل أضيق الضروري". والارتفاع المؤقت للحبوب "ضريبة باهظة وشديدة تفرض، مؤقتاً، على كل العاملين لمصلحة كل المالكين". وفي معركة المصالح هذه، يضع الأجير في الميزان حياته وحياة أسرته، في حين يضع الملاك مجرد لجام لاغتنائه.

وتتفاقم التبعية الاقتصادية بالتبعية الثقافية، إذ لا يستطيع الشعب الوصول إلى التعليم. "وفضلاً عن هذا، فإذا استطاع ذلك، فربما تساءل عن أصل المراتب ومصدر الملكيات وكل المؤسسات التي هي ضده. ألم تصبح هذه

اللامساواة في المعرفة ضرورية للإبقاء على ضروب اللامساواة الاجتماعية التي ولدتها؟". إن على الدولة أن تتدخل لمصلحة الطبقات الدنيا: فقد تمل، على المدى الطويل، من القمع الذي يفرض عليها. "ليس الشعب سوى ليث يزأر عندما يخشى على ما هو ضروري له".
ويدّعي أن التضييق على تجارة الحبوب هو مساس بحق الملكية المقدس. ويرد نيكر قائلاً: "الملكية الوراثية قانون للبشر: وقد وضعت لإسعادهم، وقد أبقي عليها على أساس هذا الشرط... واليوم، بالذات، وقد أنشئت الملكيات بصورة لا رجعة عنها، فلو لم تكن معيشة الإنسان محدودة من جانب الطبيعة، وأمكن للملاكين أن يجدوا متعتهم في استهلاك غذاء ألف من البشر، لما أمكن لامتيازات الملكية أن تصمد، ولما تأخرت القوانين التي تضمنها من التعرض للخرق". فإذا بقيت الملكية، فذلك لأنها لا تمنع، منعاً مطلقاً، غير المالكين من العيش.
وليست القوانين التحريمية التي يندّد بها باسم الحرية سوى "حماية الفقير من الغني... فهناك حريات يكمن، وراءها، استعباد الكثرة، وتحريمات لا تستخدم إلا لتوفر لها ممارسة قدراتها وقواها". "الحرية والتجارة والأسعار والمال والزراعة وكثير من كلمات التجمع التي يراد إخضاع كل التركيبات الاقتصادية لها تحتاج، جميعها، لأن تحتوى ضمن حدود عادلة". ونندد نيكر بتجريدات الاقتصاد السياسي الجاهلة للشروط والضرورات التاريخية. ويخلص من ذلك إلى القول: "لم يتم فعل شيء، بعد، تقريباً، من أجل طبقة أكثر المواطنين عدداً. فسوف يمكنهم أن يقولوا: ماذا تهمنا قوانينكم حول الملكية؟ نحن لا نملك شيئاً. وماذا تهمنا قوانينكم حول العدالة؟ فليس لدينا ما ندافع عنه. وقوانينكم حول الحرية؟ فسوف نموت إذا لم نعمل غداً".
وقد عاد نيكر إلى مسألتي الملكية والعمل في "إدارة مالية فرنسا" (١٧٨٤). "الهزات في دخل الفقير الهزيل تمس مصدر حياته بدرجة من

القرب لهم، معها، المجتمع بكامله وتستحق، جوهريا، مراقبة العاهل.

ونيكر مشغول، خاصة، بالتباين المتزايد بين الفقر والغنى، بين الترف والبؤس. فبقدر ما تكفي كمية معينة من العمل لإنتاج الأقوات الضرورية، يصبح قسم من العمل نافلاً ويستخدم في إنتاج مواد ترف في قطاع إنتاجي آخر. ومواد الترف هذه تتراكم بين أيدي الذين يتصرفون، من قبل، بالعمل الزائد: فالتباين يتزايد قوة. "أرى طبقة من المجتمع يجب أن تبقى ثروتها على حالها، تقريباً، دائماً، وألمح طبقة أخرى تزيد ثروتها بالضرورة".

وبعد هذا التنديد العنيف، تدهش الأدوية الموصوفة بخفرها. فهي توزيع حكيم للضريبة، تنظيم تداول الحبوب، الغوث في حالة القحط: وهذه التدابير تتصل بمجرد الإحسان. فالنقد الاجتماعي لنيكر ينتهي إلى المحافظة: وهو ما مثل عليه مطوله "حول أهمية الآراء الدينية" (١٧٨٨).

وقد تبين لنيكر، هنا أيضاً، أن النظام الاجتماعي بعيد عن كونه ممتازاً. فقد عدد الأمراض الناجمة عن حق الملكية. "هذه المواثيق، هذه التوزيعات، هذه التنوعات من القوانين التي تجلب الوفرة والراحة لبعضهم، والعمل والفقر للآخرين، كل هذا التشريع، أخيراً، ليس جيداً إلا لعدد قليل من أصحاب الامتيازات". "أضيق الضروري الجسدي هو السعر الحقيقي للعمل المتعب والشاق الذي يبدأ في فجر اليوم ولا ينتهي إلا لدى غياب الشمس". إنه مطول من القوة والقسر يشتق، حصراً، من سيطرة القوة والنير الذي يجبر الضعيف على معاناته". ومضى نيكر إلى درجة التأكيد بأنه "يمكن تصور نظام لتوزيع الثروات أنسب من أي نظام آخر للثروة العامة وقوة الدولة.

وهنا توقفت جرأته النقدية: على عتبة الاضطرابات الاجتماعية. فليس للحكومة، مطلقاً، "الحق في أن ترتب على هواها نصيب المواطنين وأن تلجأ إلى السلطة لتعيين مقداره". والنظام الاجتماعي راسخ. إلا أنه يجب

مساعدة الفقراء على تحمل أمراضهم. ويجب أن يتوصل الدين إلى ذلك بمساعدته الفقراء على قبول شرطهم مع دعوة الأغنياء إلى غوثهم. فالدين، وحده، يجعل قانون الأجر مقبولاً بممارسته على هؤلاء وأولئك تأثيره الملطف.

وهذا تناقض جلي بين قوة التحليل ومحافظة النتائج العملية: "نداء إلى الدين كي يعظ بعضهم بالتسليم والآخرين بالصدقة. فالصراحة المعافاة لنقد مصير العمال والنتائج المشؤومة للامساواة انتهت إلى إصلاحية خجول. وهذا ما نادى به نيكر، أيضاً، في ربيع ١٧٨٩، ولكن الظروف كانت، آنذاك، ثورية، ونحن نعرف ما حصل.

من الأفكار العامة إلى المطلبية

الفلسفة والطوباوية

عند منعطف الستينات، وبتأثير مركب من الفيزيوقراطية والروسوية، اكتسح الشاغل الاقتصادي والاجتماعي كل الميدان الفلسفي والأدبي. فقد طرحت على البحث سعادة البشرية إذ امتزجت اندفاعات الحساسية بالمشاغل الاقتصادية. كانت كلمات حالة الطبيعة، الطيبة الأصلية للإنسان، المشاعية تفرض نفسها على كل الأجناس. وقد ذكّر غريم، ليأسف لذلك، بـ"عدد هؤلاء الفلاسفة التأمليين الذين تضاعفوا بصورة مذهلة جداً منذ عشرين عاماً".وذكر ميترا في "المراسلات السرية"، "هذه التأكيدات المكررة منذ ثلاثين عاماً في كل نشراتنا، تقريباً، حول الأخلاق والمساواة وقابلية الإنسان للكمال ومشاعية الخيرات".

من هو الكاتب الذي كان يتردد في العكوف على مصير الطبقات الفقيرة؟ فقد كان النضال ضد البؤس وإلغاء التسول والتشرد وإصلاح المستشفيات يثير أدباً واسعاً وشاحباً. ففي عام ١٧٦٩، كرمت الأكاديمية قصيدة باهتة لفونتين هي "رسالة إلى الفقراء" ذكر المكتبي

هاردي، في مذكراته، أنها حظيت بتذوق قوي. وكانت خطورة التسول تحث بعض المؤلفين إلى التأكيد على حقوق الفقراء. فقد كتب الأب بودو، في كتابه: أفكار مواطن حول حقوق الفقراء الحقيقيين وواجباتهم" (١٧٦٥)، يقول: "مبدؤنا الأساسي هو أن للفقراء الحقيقيين حقاً واقعياً في اقتضاء الضروري الحقيقي لهم". ويطالب بنظام "كامل وعام وأبدي للصدقة الوطنية". وفي عام ١٧٧٧، طرحت أكاديمية شالون قضية التسول في مسابقة فتلقت أكثر من مائة مذكرة. إلا أن كل هذه الأبحاث حول وسائل تهديم التسول لم تتجاوز اقتضاء مساعدة فعالة من جانب الدولة و لم تكن تمضي إلى ما وراء الوسائل التقليدية للمحبة المسيحية الموفقة، الآن، مع الإحسان. ويمكن أن نجد، من وجهة النظر هذه، لدى عدد من المبشرين، سمات تسبق اشتراكية مسيحية كما يقول أ.ليشتنبرجيه. والعقيدة المسيحية حول حق الفقراء على الأغنياء نلقاها، بتطويرات متنوعة، طيلة القرن، من "حياة الأغنياء والفقراء" لجيرار دولافيل تيري المنشورة عام ١٧٠٠ إلى "مدرسة السعادة" لسيغو دولافون الذي نشر عام ١٧٨٢. وقد اتخذت مزيداً من القوة لتندمج في الفكر الفلسفي. فقد هتف الأب ديجاردان، في "الموعظة حول الصدقة"، عام ١٧٨٤، يقول: "في مهد العالم، كان البشر، جميعاً، في المستوى نفسه، وكانت الثروات تجري من أجلهم بغزارة، وكانت الطبيعة الطيعة لأمنياتهم تنصاع لسعادتهم بمنحها إياهم، بالتساوي، الكنوز المتجمعة داخلها". و لم تكف المساواة عن البقاء في نظر الخالق عندما ظهرت اللامساواة: الخيرات التي أنعم بها على الأغنياء ليست سوى وديعة بين أيديهم. وللفقير الحق في الحياة. وهذا لتأكيد نظري، ولكنه كان يستطيع أن يتخذ، في ظروف العصر، قوة ثورية.

إلا أن الطوباوية فرضت نفسها على كل الأجناس، من الرواية إلى المسرح. وهي طوباوية ذات إطار جغرافي: فقد اكتسح الميدان الأدبي

بهنود وبيروفيين وإنكا وإيلينونيين وصينيين وتايلنديين كانوا مثل فرس مونتسكيو، ينتقدون المجتمع الأوروبي معارضين إياه ببراءة طباعهم وبساطتها. ومنذ رحلة بوغانفيل (١٧٦٦-١٧٦٩)، نازعت تاهيتي باراغواي اليسوعيين على قلوب المساواتيين، وانتصرت بالنسبة لأنصار حالة الطبيعة. وعشية الثورة، ظهر التتر بنشر الأب أندريه "التتري في باريس" (١٧٨٨): فقد كان كرمايلي يؤكد " إن المرء ليس طيباً إلا في الغابات".

وهي، أيضاً، طوباوية ذات إطار تاريخي: فقد استمر، حتى الثورة، الإعجاب بالجمهوريات القديمة التي كانت تعد نموذجاً للمجتمعات السعيدة. وقد استوحت المساواتية الطوباوية استيحاء واسعاً من تاريخ سبارطة المصطبغ بالمثالية: فطيلة القرن، لم يكن المجتمع السبارطي يعد نتيجة تطور تاريخي، بل خلق استخدم كل الأشياء لمشرع فيلسوف: سبارطة أو الطوباوية المتحققة. وقد رسم النمط رولان الطيب (١٦٦١-١٧٤١): فكل القرن رأى العصور القديمة من خلال كتبه. وقد كان رولان، بنشره كتابه "التاريخ القديم" (١٧٣١-١٧٣٨)، متحمساً لـ"الهدف الذي كونه ليكورغوس، هدف قسمة متساوية للأراضي بين المواطنين ونفي البترف والبخل والدعاوى والمناقشات كلياً". وفي الطرف الآخر من القرن، عشية الثورة، امتدح الأب بارتليمي، في "رحلة الفتى أناكارسيس في اليونان" (١٧٨٨)، أيضاً، ليكورغوس لكونه قد حد من الملكية، مصدر الكثير من الشرور.

ولم يكن اللجوء إلى التاريخ إلا وسيلة للبيان. ومثل سبارطة ليكورغوس، ذكرت بيرو الأنكا، اعتباراً من الستينات، من جانب أنصار المساواة. وفي عام ١٧٦٣، قدمت على المسرح، "مانكو-كاباك، أول أنكا من بيرو"، وهي تراجيديا كتبها لوبلان دوغييه: وكانت، على حد قول باشومون، "نظام روسو موضوعاً موضع العمل". وعالج مارمونتيل

(١٧٢٣-١٧٩٩) الأفكار الرائجة في رواية تاريخية، "الأنكا أو تدمير إمبراطورية بيرو" (١٧٧٧)، وهو الذي كان قد أكد، في أوقات أخرى، كما في بيليزير (١٧٦٦)، استحالة المساواة وضرورة الحالة الاجتماعية الراهنة. وقد عرض مارمونتيل، في روايته، بتعاطف، القوانين التي كانت تقسم الأراضي، بالتساوي، بين الشمس والأنكا والشعب، فيحصل كل واحد على نصيبه. "كان الإنسان، وقد جهزه وطنه منذ ولادته، يعيش غنياً من عمله ويرد، وهو يموت، ما كان قد تلقاه". وكانت القوانين تستبعد الكسل والإملاق وتضبط الطباع وتؤمن سعادة الجميع. وبعد الفضيلة العامة أصبحت هذه القوانين، فوق ذلك، غير لازمة. وهنا، أيضاً، لدينا رؤية طوباوية ليست ثمرة البحث العلمي والتفكير النقدي بقدر ما هي ثمرة محبة الإنسان العاطفية في ذلك الزمان.

وبقيت الرواية الطوباوية أحد الأشكال المفضلة للتفكير الاجتماعي. وكان فريرون قد ذكر، من قبل، في "رسائل حول بعض كتابات هذا الزمان" (١٧٤٩)، قائلاً: "لدينا روايات أخلاقية وفلسفية وسياسية بقدر ما لدينا من النوع الخفيف منها تقريباً". وكانت بعض الروايات تنحدر من "تاريخ السيفاراميين"، مثل "جمهورية الفلاسفة أو تاريخ الأجاويين" (١٧٦٨)، وهي رواية لمؤلف غير معروف تنسب، عامة، إلى فونتونيل، وتتصف بشيوعية صادقة (*خاصتي وخاصتك* مجهولتان في جزيرة أجاو، والأراضي تخص الدولة...). واقتربت روايات أخرى من "تيليماك" ووصف البتيك أو سالانت، مثل "الجزر المحظوظة أو مغامرات ماتيك وكليربول" (١٧٧٨) لموتونيه دوكليرفون.

إن كل هذا الإنتاج الروائي يشحب أمام الرواية القصيرة ذات عطر جزيرة بعيدة التي أوحى بها لبرناردان دوسان بيير (١٧٣٧-١٨١٤) الحنين إلى حالة الطبيعة وبمجرد الإحساس بالطبيعة أيضاً. وكان إطار "بول وفرجيني" وهي وصف شاعري لاضطرابات المراهقة، الطبيعة التي كانت

مشهداً سلمياً ومعلماً ممتازاً: فهي تهيئ البشر للخير وتحثهم على المساواة. "أردت أن أجمع إلى جمال الطبيعة بين المدارات، جمال أخلاق مجتمع صغير. وأخذت على نفسي، أيضاً، أن أوضح، فيها، عدة حقائق كبرى بينها التالية: السعادة تقوم على العيش بموجب الطبيعة والفضيلة". ولا شك في أنه لم يعد في الإمكان، الآن، الوصول إلى العصر الذهبي. وبرناردان اقترح، على الأقل، العودة إلى حياة طبيعية وبطريركية قادرة عل أن تعيدنا، جزئياً، إلى حالة البراءة البدائية، بعيداً عن مجتمع سبق لروسو أن ندد بجفافه وعقمه. ولم يكن لعدن هذا الحلم أن تكون إلا جزيرة: جزيرة روبنسون كروزويه، جزيرة عدة رحلات خيالية، ومدن طوباوية، وكذلك جزيرة روسو، أيضاً، جزيرة سان بيير في النزهة الخامسة من "أحلام متنزه منفرد". وهي أسطورة "الجزيرة المسحورة": جزيرة، عالم مغلق، مكان الطوباوية المصطفى، محاصرة، من كل جهاتها، بالمياه، في معزل عن كل عدوى اجتماعية، حيث لا شيء يعترض الاندفاعات الكريمة والطموحات اللامتناهية. وقد كتب برناردان، في ٢٨ تشرين الأول ١٧٧٩، ما يلي: "لو أسعدني الحظ إلى درجة كافية لأن أجمع مائة أسرة غير محظية وأردها إلى قوانين الطبيعة في جزيرة في بحر الجنوب، فإني كنت سأفضل مجدي ألف مرة على مجد كورتيز". وقد صور برناردان دوسان بيير هذه الطوباوية التي لم يستطع عيشها في رواية "أركاديا" التي لم ينجزها.

إن هذه الطوباوية، طوباوية تمجيد عصر ذهبي منقض، وخاصة الطوباوية ذات الصبغة القديمة، امتداح الجمهوريات القديمة التي أعطيت صورة مثالية، قد جرى التنديد بها من جانب أنصار التقدم العقلاني، مثل شاستلوكس وكوندورسيه.

فقد نشر شاستلوكس (١٧٣٤-١٧٨٨)، عام ١٧٧٢، كتاباً بعنوان "حول البناء العام أو تأملات في مصير البشر في مختلف عصور التاريخ".

هل كان البشر أسعد، سابقاً، منهم في أيامنا؟ المؤلف لا يرى ذلك. "أي قلب هو ذاك الذي لا يستولي عليه الرعب،ما لم يكن متلفعاً بجلمود الدراسة المثلث، أمام رواية طباع السبارطيين؟". لقد استخدم شاستلوكس التاريخ ليوضح سير الشعوب نحو مزيد من العقل والسعادة، مبيناً، على هذا النحو، أن "الحالة الاجتماعية قابلة، فعلاً، للتحسين". والتاريخ هو، في جوهره، تاريخ ضروب تقدم العقل البشري. إن حقوق الإنسان ومحبة الإنسان مدلولان حديثان طوقهما روح الفلسفة الجديدة. واللامساواة أمر يؤسف له، ولكنها محتومة. الشيء الوحيد الذي يبقى ممكناً هو المساواة التي لن يقصر التقدم البشري، وعمل القوانين الخيّر، عن استجرارها: فشاستلوكس يؤمن بقدرة المشرع.

إلا أن هذه الرؤية المتفائلة للتاريخ لم تكن تحجب عن شاستلوكس نواقص المجتمع الذي كان يعيش فيه: فقد استخلص من نقد العلاقات الاجتماعية القائمة، كما من التأمل التاريخي، نتائج تبشر بنظرية فضل القيمة لدى ماركس. "لا يوجد دخل صاف إلا في كل مرة يوجد، فيها ما يرغم البشر على أن يعملوا إلى ما بعد الوقت الذي خصصوه لاستعمالهم الخاص". فالدخل الصافي يقاس بالعمل الزائد. ولكن هذا التصور للعلاقات الاجتماعية لا يندمج في نظرية عامة للتطور الاقتصادي. فشاستلوكس ينهي التاريخ عند انتصار العقل، عند رؤية طويلة الأجل لنظام اجتماعي عقلاني راسخ بعد الآن.

وقد وجدت تفاؤلية أتباع التقدم العقلي لدى كوندورسيه (١٧٤٣-١٧٩٤) في كتابه "رسالة فلاح من بيكارديا" (١٧٧٥). فقد سخر، فيه، من كل المؤسسات المشاعية التي فرضها اليسوعيون على هنود الباراغواي، وهاجم أفكار لانغيه ونيكر حول التنظيم في كتابه "تأملات حول تجارة القمح" (١٧٧٦). وقد أكد، في كتابه "حياة تورغو" (١٧٨٦)، ضرورة حق للملكية: "القوانين تنظم طريقة ممارسة هذا

الحق، ولكن القوانين ليست هي التي ترد منها". أما بالنسبة للمساواة في الخيرات في سبارطة، فهي لم تكن ممكنة إلا بفضل الرق (ملاحظات متضمنة في الطبعة الكاملة لمؤلفات فولتير). وهي مرغوب فيها، ولكن ذلك دون المساس بأسس النظام القائم: "فإلى الإبقاء على المساواة أو إعادتها... دون الإضرار بحق الملكية يجب أن تتجه كل القوانين المدنية". ("حول تأثير ثورة أمريكا في أوروبا"، ١٨٦٤). وكوندورسيه، مثل شاستلوكس، يعين موضع هذه الرؤية لمجتمع عقلاني، أخيراً، لا تتناقض، فيه، الملكية والمساواة، في مستقبل بعيد: فسوف ينتهي التاريخ إلى انتصار العقل. وهذا الإيمان بالتقدم وهذه الرؤية المتفائلة أمليا على كوندورسيه، خلال الحظر عليه في السنة الثانية للثورة، كتابه الذي لا ينسى، "مخطط لوحة تاريخية لضروب التقدم المتعاقبة للفكر البشري".

النقد الاجتماعي والطوباوية عشية الثورة

انطبعت سنوات الثمانينات التي سبقت الثورة بفيض من النقد بلغ ذروته في حملة انتخابات "الطبقات العامة". إلا أنه يجب أن نشير إلى الطابع المحدود للنقد الاجتماعي في حملة هذا الإنتاج: فقد انصب، جوهرياً، على إلغاء الامتياز الأرستقراطي وبلوغ المساواة المدنية. ولم يكن هناك، لدى معظم المؤلفين، أي ظل انقلاب في مبدأ المجتمع. ولا شك في أن الشكاوى ضد اللامساواة كانت غزيرة: فقد كانت موضوعاً رائجاً، ولم تكن تمضي إلى ما وراء ذلك. فقد تشكل ما يشبه مختزناً مشتركاً للفكر النقدي. واعتبرت الملكية، عامة، حقاً مدنياً خالصاً، وبالتالي خاضعاً لقوة الدولة. فقد كتبت مجلة "ميركور دوفرانس"، في تموز ١٧٧٩، تقول: "لا توجد أية ملكية في حالة الطبيعة، فكل شيء، فيها، مشترك، كل شيء، فيها، للجميع. وعلى العكس من ذلك، فإن البشر يتخلون، في الحالة الاجتماعية، عن مشاعية الخيرات ويخضعون للقانون المدني الذي

يخلق، إذ ذاك، ملكيات ويوزعها وينقلها على هواه". إلا أنه لم تكن تنجم عن هذه المبادئ أية نتيجة ثورية. وكان الذين تجاوزت هجماتهم ضد الملكية واللامساواة المواضعات العامة نادرين. وكان أندر منهم، أيضاً، أولئك الذين نادوا بحل مساواتي أو شيوعي لأمراض المجتمع. لقد كانت الملكية في قلب المساجلة. ولكن هذه الأعمال غالباً ما بقيت، وكانت مكتوبة بنبرة عنيفة وشكل يمكن أن يبدو هداماً، تأملاً خالصاً، وبقيت وجهة النظر أخلاقية في جوهرها. وما كان ذا دلالة، في هذا الصدد، هو منشورات الجيرونديين المقبلين، بريسو وكارا.

كان نقد المجتمع، بالنسبة لبريسو (١٧٥٤-١٧٩٣)، أساساً لنقد التشريع الجنائي. فقد نشر عام ١٧٨٠، مؤلفاً متأثراً، دون شك، بكتاب "مطول الجرائم والعقوبات" لبيكاريا (١٧٦٤) أحدث بعض الضجة إلا أن لا يمكن المبالغة في أهميته: "أبحاث فلسفية حول حق الملكية والسرقة منظوراً إليهما في الطبيعة والمجتمع". وقد انصب بريسو على نقد القوانين الجنائية بقوة وعلى بيان عدم إمكانية معاقبة السرقة بالموت، فأكد أن الملكية والسرقة لم تكونا موجودتين في حالة الطبيعة. فلا يمكن، إذن، في حالة المجتمع، معاقبة السرقة كجريمة ضد الحق الطبيعي. "لقد اقتنعت من أبحاثي، بأنه كانت لدينا، حتى الآن، أفكار خاطئة حول الملكية الطبيعية، وبأن الملكية المدنية كانت عكسها وبأن السرقة التي تنصب على هذه الأخيرة لا ينبغي أن تعاقب، أبداً، حين تدفع إليها الحاجة الطبيعية". وكان بريسو يقيم الملكية على تلبية الحاجات الطبيعية: "الحاجات، إذن، هدف الملكية وسندها معاً". وليس للإنسان الحق إلا بما هو ضروري. فلا يمكن لحق الملكية أن يسمح "بأكل طعام عشرين رجلاً في حين تكفينا حصة واحدة". "لا ملكية حصرية في الطبيعة، فهذه الكلمة مشطوبة من قوانينها. وهي لا تسمح، أيضاً، بالتمتع الحصري بالأرض أكثر من سماحها بمثل هذا التمتع بالهواء والنار والماء. هذه هي الملكية

الحقيقية، الملكية المقدسة... وهذه الملكية هي التي يستطيع، بموجبها، هذا الجائع البائس أن يأخذ، أن يلتهم هذا الخبز الذي هو له لأنه جائع. فالجوع هو سند ملكية". فلا يمكن للملكية، إذن، أن تعد حقاً طبيعياً، وبالتالي غير قابلة للتقادم. إنما "اختراع اجتماعي يجرح حق الطبيعة كلياً.وقد كان الانقلاب كاملاً من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع: " السارق،في حالة الطبيعة،هو الغني، الذي لديه نافل. أما في المجتمع،فالسارق هو الذي يأخذ من هذا الغير".

وعند هذه النقطة، توقف بريسو ليخلص إلى مجرد إصلاح القوانين الجنائية. "فلندافع، إذن، عن الملكية المدنية، فلنقم بحمايتها، إلا أنه يجب أن لا نقول أن أساسها موجود في الحق الطبيعي، إلا أنه يجب أن لا نهين الطبيعة بتعذيب من ينتهكون حق الملكية هذا بذريعة زائفة هي أنه حق مقدس". فعندما يجوع الإنسان، يحق له كل شيء: "إنه لا يسرق، أبداً، حين لا يفعل ذلك إلا لتلبية مشيئة الطبيعة". أهو تقريظ للسرقة؟ يرد بريسو، في مذكراته، قائلاً أنه مجرد "تضخيم تلميذ"، "أحد هذه المفارقات التي يدعيها للتمرين شاب مبتدئ في سلك الفلسفة يسعى للابتعاد عن الدروب المطروقة". وهكذا ردت آراء جريئة، ظاهراً، إلى أبعاد أصح. وفي عام ١٧٨١، استعاد كتاب "نظرية القوانين الجنائية" الأساسي من "أبحاث فلسفية" ("السرقة جريمة مجتمع") ليصل، هو الآخر، إلى هذه النتيجة العملية الوحيدة التي هي أن القوانين ضد السرقة يجب أن تصلح.

أكان ذلك ظهوراً مسبقاً لعبارة "الملكية سرقة" البرودونية؟ إننا نميل، مع أ.ليشتنبرجيه، إلى كونها "مغالاة لغوية" تشير، مرة أخرى إلى إلهام النقد الاجتماعي في نهاية قرن الأنوار.

وكون أفكار بريسو هذه حول التشريع الجنائي في علاقاته بمسألة الملكية، العنيفة في نبرتها والمعقولة في استنتاجاتها، لا تتخذ، آنذاك، أي طابع

استثنائي تبرهن عليه، أيضاً، "خطة التشريع الجنائي" (١٧٨٠) لمارا الذي كان، في ذلك الحين، صديقاً لبريسو، وهي خطة متأثرة، بدورها، بمطول باكاريا، ولكنها جذرية في تنديدها بالطابع الطبقي للعدالة والقوانين والدولة والملكية. وكانت تلك، من قبل، نبرة جريدة "صديق الشعب". "فلتهلك، إذن، أخيراً، هذه القوانين التعسفية المصنوعة لسعادة بضعة أفراد وعلى حساب الجنس البشري، ولتهلك، أيضاً، هذه التمييزات البشعة التي جعلت بعض طبقات الشعب عدوة للأخرى وكون الكثرة يجب أن تحزن القلة و القلة يجب أن تخشى سعادة الكثرة". لقد كان مارا، كبريسو وكثيرين غيره، يربط بين الملكية والحياة. "حق التملك ينبع من حق الحياة: وهكذا، فإن كل ما هو ضروري لحياتنا ملك لنا، وما من شيء نافل يستطيع أن يخصنا بصورة مشروعة في حين ينقص آخرين الضروري. هذا هو الأساس المشروع لكل ملكية، في حالة المجتمع وحالة الطبيعة".

والنقد الأساسي نفسه لمدلول الملكية نجده في "منظومة العقل أو النبي الفيلسوف" (١٧٨٢). وقد كان المؤلف، كارا (١٧٤٢-١٧٩٣)، الجيروندي المقبل ثائراً، كما يقول صحفي من ذلك العهد، ضد أكثر المؤسسات ضرورة لنظام المجتمعات، لأمن الأفراد، للمحافظة على الملكيات. فالقوانين، إذا صدقنا كارا، تحدد الملكيات لكل واحد محابية، على كل حال، حصراً وصراحة، أغنى الناس: فهي تأمر الأفقر والأضعف بزراعة الأرض التغذية الآخرين. وهي تمنع، بانتظام، من يموتون جوعاً من الشكوى ومن طلب الخبز". ولا يمكن أن تكون العودة إلى الحق الطبيعي البدائي موضع بحث. فالحق الطبيعي الثاني الذي ينظم المجتمع الحالي يصادق على اللامساواة. فيجب، إذن، تأسيس حق طبيعي "رئيسي، إيجابي وكامل، بصورة خاصة، على مدلولي ***المساواة الأخلاقية والملكية المعقولة***". والملكية المعقولة (يستعمل كارا، في موضع آخر،

تعبير *الملكية الكافية*): "هـي القـدرة علـى التمتـع بالمزايـا الـتي جلبـها العمـل والصناعة لكل عضو مـن أعضـاء المجتمـع". والحـق السياسـي، بـالطبع، "ليـس مجبراً علـى أن يضمـن لفـرد خـاص ملكيـة شـيء مـا خـلاف مـا يجـب أن يشـكل الضـروري المطلـق لـه". إلا أنـه لم ينـص علـى أيـة وسـيلة عمليـة للوصول إلى هذا المجتمـع الـذي "لـن تعـود المسـاواة الأخلاقيـة، فيـه، مسـألة" وحيـث "سـوف ينظـم توزيـع الخـيرات بالإنصـاف التوزيعـي وليـس بـثروة مسـتبد". والنـداءات للتمـرد ("لديـهم سـواعد، فـإذا كـانوا لا يسـتطيعون استعمالها في زراعـة حصـة مـن الأرض يملكونهـا، فليسـتخدموها في تطـهير هذه الأرض من الوحـوش الـتي تلتهمـها") تتحـول إلى مواعـظ: سـيأتي الزمـن الـذي سـتتحد، فيـه، إذن، أسـرة البشـر الكبـيرة ولا تكـون، فيـه، سـوى مجتمع واحد". وهنا، أيضاً، طـلاق بـين الفكـر النقـدي والإرادة العمليـة.

حملة الطبقات العامـة: المطلبيـة المسـاواتية

عشـية ثـورة ١٧٨٩، تجمعـت تيـارات النقـد الاجتمـاعي في تخمـر كثيـف يعلن عن أزمنة جديدة. كان تأثـير روسـو يسـود سـيادة واسـعة. فـ"كتـاب التعليـم الديـني للمواطـن" (١٧٨٨)لسـيج، و"سـعادة البشـر البدائيـة أو الأحـلام الوطنيـة" لأولـمب دوغـوج (١٧٨٩) اسـتعاد هجمـات جـان جـاك أو أحلامه. وما كـان أكـثر دقـة هـو النقـد الاجتمـاعي في "حيـاة وشـكاوى فقـير مسـكين لاسـتخدامها كيفمـا يـراد في مجلـس الطبقـات العامـة القـادم" (١٧٨٩)، أو في دفـتر الفقـراء" (١٧٨٩) للمؤلـف نفسـه الـذي كتـب " موجزات الآراء العامة لمن لا يملكـون شـيئاً". وقصـة الفقـير المسـكين نقـد مـر للمجتمع. "ماذا سـيفعل الميـاوم الفقـير بقوانـين الملكيـة؟ إنـه لا يملـك سـوى ذراعيه وهـو لا يملكـهما، أيضـا، إلا بصـورة ركيكـة جـداً". فـالنقد يتوجـه، فعلاً، إلى النقـد والمكننـة اللذيـن يخفضـان الحاجـات إلى يـد عاملـة ويحرمـان الأجراء من العمـل. "هـل يمكـن الشـك في أن هـذه الاختراعـات هـي الأولى،

في الأريـاف، الـتي هبطـت بـأجور الإنسـان الكـادح؟". والحـق في العمـل والحق في العيش هو مـا كـان يطـالب بـه،أيضـاً، لامبـير الـذي رسـم خطـة نظـام للفقـراء. "لا أمـل في نظـام للأشـياء سـتواصل، فيـه، المؤسسـات الاجتماعيـة في أن تكـون انتـهاكاً صريحـاً للحـق الطبيعـي حيـال القسـم الأكبر عدداً والأكثر كدحـاً مـن الأمـة". ("دفـتر الفقـراء"، ١٧٨٩).

وضمن هذا الخط، كـانت أقـوى مطالبـة هـي مطالبـة "دفـتر الطبقـة الرابعـة، طبقـة الميـاومين الفقـراء والمعـاقين والملقـين إلخ..، طبقـة غـير المحظيـين المقدسـة" (١٧٨٩) الـذي كتبـه دوفـورني دوفيليـه. فـالمجتمع ليـس مصنوعـاً لضمان المحافظة على الملكيات فقـط، بـل، أيضـاً، ليعـوض عـن انعـدام الملكيـة لدى الفقـراء وتـأمين السـعادة العامـة. وواجبـه حمايـة الأضعـف أكـثر مـن الأغنى. والطبقـة الرابعـة، وهـي الأولى في نظـر الإنسـانية، لا تملـك شـيئاً مـع إسهامها أكثر مـن الأخـرى: فيجـب عـلاج هـذا الظلـم الاجتمـاعي. "وعنـد ذلك، سـيكون للعبقريـة الفرنسـية الـتي ستسـتلهم أقـوى العواطـف، عاطفـة الإنسانية، المجد الخالد، بمجـد اكتشـاف بعـض الأسـس الأخلاقيـة الجديـدة مـن اجـل مجتمـع أفضـل تنظيمـاً، بحيـث لا تكـون، أخـيراً، الملكيـة واليسـر، وخاصة السـعادة الـتي تجلبـها الحالـة الاجتماعيـة لعـدد مـن الأفـراد، مبنيـة، أبداً، على نسـيان عـدد كبـير مـن البشـر واضطـهادهم الإجرامـي وإملاقـهم وبؤسهم وموتهـم".

كانت الطبقـة الرابعـة، في نظـر "فـلاح انـزوى بتأثـير الشـيخوخة والإعاقـة" الـذي هـو، في الواقـع، ريتيـف دو لابروتـون، في "أقـوى الكراسـات، طبقـة الفلاحـين في الطبقـات العامـة" (١٧٨٩)، هـذه الطبقـة كـانت طبقـة الفلاحين: وهـذه نظـرة بديهيـة في فرنسـا ريفيـة في جوهرهـا. فيجـب علـى التشـريع أن يجـزئ الـثروات الخاصـة ويلغـي الـترف "ويضـاعف العمـال في الأعمـال الضروريـة والإنتاجيـة"، و"تنظيـم اسـتعمال الـثروات" و"وضـع قانون يلزم كل مواطن بالإعلان عـن وسـائل عيشـه سـنوياً".

وفرضت وقائع العصر الزراعية نفسها، أيضاً، على مؤلف نشرة مغفلة أشار إليها أ. ليشتنبرجيه وعثر عليها اليوم: "ضرورة وضع قانون زراعي وتأمين معيشة الفقراء وإصلاح الكهنوت والدستور العسكري ووسائل ذلك" (١٧٨٩). وقد انتقد المؤلف القريب، بدرجة كافية، في بعض أفكاره من "تأملات" غوسلان تركز الملكيات وامتدح الإنتاج الصغير لينتهي إلى قانون زراعي يحد من الملكية بصيغ متنوعة. "من المعترف به أن الأرض الكبيرة ستكون افضل زراعة وتشغل المزيد من الناس إذا كانت مقسمة بين أسر عديدة منها حين تكون بين أيدي مزارع واحد".

هذا "المجتمع الأفضل تنظيماً" الذي كان ينادي به دوفورني والذي جرى تخيله، في أغلب الأحوال، بسبب وقائع الزمان وضروراته، على صورة زراعية، كان بعضهم، عشية الثورة هذه، يحسون أنه يجب أن يتخذ شكلاً شيوعياً. ومن بين هؤلاء ريتيف دو لابروتون وبواسيل وبابوف. وكان ينبغي لاختبار الوقائع أن يكون حاسماً، هنا، وأن يبرز الانقسام: ففي حين تحول ريتيف إلى معاداة الثورة، جمع بواسيل، دون أن يخلو ذلك من تناقض، بين الحلم الطوباوي والنشاط اليعقوبي. وبابوف، وحده، هو الذي انخرط، تحت ضغط الممارسة الاجتماعية، في الطريق الثورية حقاً.

ريتيف دولابروتون: الخبرة المعاشة وانتهاج المثل الأعلى الطوباوي

ليس هناك، بين النقاد الاجتماعيين والطوباويين في نهاية القرن الثامن عشر، وجه أكثر أصالة من وجه ريتيف دولابروتون (١٧٣٤-١٨٠٦). كان "أحد أمتن عمالقة مسبك جان جاك" على حد قول غريم. و"روسو الوحل" هذا الذي لم يحبه المجتمع الراقي والأدب الرفيع في زمانه يستحق الاهتمام، هنا، بسبب اللوحة الحقيقية التي قدمها عن بسطاء زمانه وبآرائه التي جمعت النقيضين: التطلع إلى الماضي والاستباق المستقبلي

أكثر منه بسبب رواياته ذات الصبغة الأخلاقية والتروع الشبقي. لقد تحولت الرواية الواقعية للحياة اليومية، مع ريتيف، إلى سلاح للنقد الاجتماعي. والوجه الذي يحكم، عليه اليوم، بأنه "لا أخلاقي" من مؤلفاته كان ينظر إليه بطريقة مختلفة تماماً من جانب المعاصرين الذين كانوا أكثر حساسية لقوة التنديد النموذجية. وقد أعطى ريتيف الجماعة الريفية التقليدية، حيال مجتمع زمانه، صورة مثالية. وإذا أمكن لبعض أفكاره أن تبدو غريبة، فإنها كانت، مع ذلك، تستبق بعض سمات القرن التاسع عشر أو إصلاحاته.

وتقدم مؤلفات ريتيف دولابروتون التي لا تحصى، في كثير من الوجوه، طابع ترجمة ذاتية.

لقد عاش ريتيف الذي ولد عام ١٧٣٤، في ساسي، السنوات الأولى لفلاح فتى. وفي عام ١٧٥١، وقد بلغ السابعة عشرة من عمره، غادر ساسي إلى أوكسير حيث دخل، كمتدرب، في خدمة صاحب مطبعة. وبعد أربع سنوات، وصل إلى باريس. إن هذه القطيعة، الانتقال من القرية البورغونية إلى المدينة، ثم إلى العاصمة ذات أهمية حاسمة: فقد تبلورت ذاكرة فلاح اقتلعت جذوره، واكتسبت الصفة المثالية كل ذكريات الطفولة والمراهقة وتكونت أسطورة الحياة الريفية التي سيطرت على عمل ريتيف. ويبدو أن الجماعة الريفية قد بلغت، في هذه المنطقة البورغونية، نقطة توازن حوالي منتصف القرن الثامن عشر: وفي هذه البرهة انفصل المراهق عنها محتفظاً بذكرى "كمالها" غير القابل للزوال. ومع السنين، تشوهت الذكرى وزادت تجملاً. ويقدم كتاب "حياة أبي" (١٧٧٨) لوحة الحياة في ساسي، أثناء مراهقة ريتيف، تحت علامة مزدوجة، علامة الله الروحية وعلامة الأب الزمنية. وكانت تلك صورة فردوس الطفولة المفقود: كان تسلسل مضبوط ينظم الحياة الاجتماعية، وكان كل واحد يلتزمه إذ كان التنسيق الإجمالي يضمن لكل منهم أمنه.

وكانت الكنيسة في مركز الحياة المشتركة بوصفها سلطة تقليدية. وكانت تسهم، بطقوسها، في وحدة الجماعة. ولا شك في أن الحياة كانت قاسية. ولكن الإنسان الذي تضمه شبكة التقاليد والالتزامات كان يجهل العزلة: كان يستطيع أن يعرف الأخوّة مع "سكان القرية نفسها الذين يجتمع بهم كل يوم أحد، كأسرة واحدة، في بيت عمل النعمة ويأكل، معهم، الخبز الذي يباركه الكاهن والذي يوزع كعلامة تواصل وأخوة".

وريتيف المتدرب في أوكسير وعامل المطبعة في باريس، الواعي لقيمته، دخل، الآن، وسطاً مجهولاً منه، وسط الشعب المديني البسيط، وسط الأجراء، وهو عالم جديد في أوج تكوينه. وبما أنه عاش بين الفقراء، مع احتكاكه بالترف، فقد صدمته نتائج اللامساواة.. واتجاهه الذهني الأخلاقي أراه، هنا، أصل الرذائل. وسرعان ما بدت المدينة لريتيف عكس القرية المطلق. فالإنسان المنتزع من أرضه مقتلع الجذور فيها. وهو يعيش خاملاً، منقولاً إلى تربة جديدة لا تناسبه. فالقرية كانت تشكل مجموعة إنسانية متلاحمة، عضوية حية وقوية. أما المدينة، فلا توفر للفرد أية إمكانية استناد إلى جماعة. فهو، لأنه معزول، متروك للانسياق دون هدى.

وريتيف الذي صدمته المدينة، حتى ولو كان قد غاص، فيها، فيما بعد، بتلذذ وترك عن باريس أوصافاً طويلة ومشوقة، عبر عن هذا الوضع الجديد بتعبيرات أخلاقية. فالمدينة، وهي طباق القرية، تمثل الفساد الحقيقي. المدينة تصبح "الشر"، والقرية تصبح "الخير". "آه يا أبنائي! فلنبق في أكواخنا ولا نسعيَن، أبداً، للخروج من الجهل السعيد لمتع المدن الكبيرة. إن الرذيلة تعطيها مذاقها،وعدم التدين يحرض على الاستسلام لها، والجريمة توفر مواردها": وهذه نتيجة موجبة للعبرة لرواية "الفلاح المفسد أو أخطار المدينة" (١٧٧٥).

والدين، وحده، ناجع للمساعدة على تحمل هذا البؤس. وكان ريتيف يحس بنفسه مليئاً بالاحترام حياله. فهناك اللجوء إلى الدين، وكذلك إلى الطوباوية المتقادمة. وضمن هذه الاستعدادات الذهنية ولدت أولى آراء ريتيف الاجتماعية. فـ"الفلاح المفسد" تنتهي بمشروع جماعة ريفية.

وقد تجذرت أسطورة الحياة الفلاحية في عمل ريتيف في برهة دقيقة في التاريخ، وتأطرت في واقع حي. وهي ليست تجريداً لحالة الطبيعة، وصف مصطبغ بالمثالية، دون شك، للجماعة الريفية، وثيقة تاريخية حقيقية زادتها إثارة المواجهة مع الحياة المدينية وشروط الأجراء الموصوفين، بدورهما، بانتباه. وهكذا يرد الريف، باستمرار إلى المدينة، وترد المدينة إلى الريف: فلا يمكن لأحدهما أن يفهم دون الآخر. إنها الأسطورة والواقع، وفي القلب هناك الرجل، ريتيف الذي كانت شخصيته تتكون بهذه المواجهة المستمرة. ومن هنا جاءت أهمية "السيد نيكولا أو القلب الإنساني المكشوف" (١٧٩٤-١٧٩٧). لقد عاش ريتيف دولابروتون، بكثافة، هذه البرهة الأخيرة من تاريخ العقود الأخيرة من العهد القديم: التوازن بين البنى الريفية الجماعية التقليدية، عشية قطيعتها، ويقظة عالم المدن الجديد.

ولكن ريتيف لا يستطيع الاكتفاء بالتنديد بدناءات المدن وبصرخات حول انحطاط البشر. فيجب تنويرهم، تربيتهم. وأي سلاح أفضل من الكتاب؟ وريتيف الذي كان عامل مطبعة يعرف ذلك جيداً. وبما أنه كان ينضد كتبه، مباشرة وبسهولة وخصوبة لا مثيل لها، فقد نشر أكثر من مائتي مجلد. ونقده الاجتماعي اكتسب دقة بين "الفلاح المفسد" (١٧٧٥) و"الاكتشاف الجنوبي" (١٧٨١)، وأكثر من ذلك، أيضاً، في "الخطوط" حيث تفتتح عشية الثورة. وجرى اجتياز الخطوة من النقد إلى الطوباوية. ولكن النظرية الشيوعية التي رسم ريتيف خطوطها الكبرى ليست تجريداً خاصاً: فقد كانت تنطلق من الواقع، من التجربة المعاشة.

ولا شك في أن عدداً من مشاريعه يبدو مغالياً، وفي أن خياله غالباً ما يبدو هذيانياً. ومع ذلك، فقلب نظامه مأخوذ من الواقع: فإعادة بنائه الاجتماعية صورة مطورة ومحسنة للجماعة الريفية. وهنا تقع أهميتها الحقيقية وأصالتها القوية.

وأول خطة تشارك تخيلها ريتيف معروضة في الرسالة المائتين والسبع والثمانين من "الفلاح المفسد": "أنظمة قرية مشتركة". إن ريتيف يفترض أن أسرة إدمون الفلاح الذي أفسدته الحياة غير الصحية في المدينة، تتبنى تنظيماً جديداً. "سوف تنظم القرية بموجب نموذج فلاحي الأوفرن المتحدين": ذكرى الجماعات المكتومة. فحول كنيسة ومدرسة ومنهل، وفي بيوت متشابهة جميعها، يعيش أعضاء الجماعة ضمن مساواة تامة في الخيرات والتربية. الأهراءات ومخازن الحبوب مشتركة، وكل واحد يحمل إليها ما ينتج. "لن يملك كل واحد سوى أثاث بيته وبياضاته وثيابه، وستكون متشابهة للجميع! ولن يكون هناك من اختيار سوى اختيار اللون والتفصيلة". "وسوف تقوم المشاغل على عمل الأرض، على المحراث أو في الكروم. وسيقوم الجميع بالأشياء نفسها، في الوقت نفسه، وفي أنسب وقت لهذا الشيء". والحياة الاجتماعية منظمة بدقة، فيدخل ريتيف في تفاصيل كثيرة حول الدين، حول الزواج الذي يمكن أن يكون "على أثر ميل من الشابين"... "أنظمتنا تجعلنا أسرة واحدة بمشاعية الخيرات"، وهي تتوصل، على هذا النحو، إلى حماية نفسها "من عدوى المدن المحتوم والبؤس الذي يستشعر أكثر مما ينبغي في الأرياف" معاً.

وقدمت "مدرسة الآباء" (١٧٧٦)نوعاً من التعليق على التخطيط السابق. فقد وسعت، فيها، الأفكار نفسها مع بعض تأملات من مستوى أعم. وهنا، أيضاً، كانت تتأكد، باعتراف ريتيف نفسه، ذكرى جماعات الأوفرن. وفي قصة "العشرين زوجة والعشرين شريكاً" المنشورة في مجموعة "المعاصرات" الضخمة، كان ريتيف يكيف شراكة من النوع

نفسه مع الحياة المدينية وأصحاب المهن. "لن يستطيع أحد أن يمتلك، حصرياً، أدنى شطر من نتائج عمله": وهي وسيلة "قادرة، وحدها، على إعادة عصر ذهبي إلى الأرض".

ويتوسع المنظور مع "الاكتشاف الجنوبي". فقد كانت أنظمة قرية أودون، وهي خاتمة "الفلاح المفسد"، تجعل كل شيء مشتركاً. ولكن هذه الشيوعية كانت محدودة بأسرة من نموذج بطريركي. أما في "الاكتشاف الجنوبي من قبل رجل طائر أو المتاهة الفرنسية" (١٧٨١)، فإن شيوعية ريتيف التي ما زالت طوباوية، بل وساذجة، تتجاوز سعادة أسرة واحدة إلى سعادة الجنس البشري. فقد نظمت، الآن، جمهورية كاملة حسب المبادئ الشيوعية. فكل شيء لدى الميغاباتاغونيين، في الجهة الأخرى من أوروبا، كل شيء مقلوب، وبالتالي كامل. ومن بين القوانين الأساسية ما يلي: " فليعمل كل شيء بصورة مشتركة بين متساوين... فليعمل كل واحد للمصلحة العامة... فليسهم كل واحد، فيها، بالتساوي". ""دون المساواة الكاملة لا وجود، أبداً، لفضيلة، لا وجود، أبداً، لسعادة". وبعد "الاكتشاف الجنوبي"، جاءت "رسالة قرد" مولود من امرأة وقرد: وهي نقد لاذع عنيف للمجتمع والملكية. فهذا القرد يقر "إنسان روسو" ويرى أن النظام الاجتماعي المستند إلى وجود مالكين لكل شيء ومن لا يملكون شيئاً نظام عابث ويرى أن الملكية، "مصدر كل بؤس الإنسان"، غير مقبولة.

وكان عام ١٧٨٢ عام صدور "الأندروغراف"، الرابعة من سلسلة "أفكار فريدة". والمؤلف المهووس بالإصلاحات كان يريد أن يقنن كل شيء، من تربية البنات حتى الدعارة. وقد أعطى، هنا، مخطط نظام "يصنع سعادة الجنس البشري": " الأندروغراف أو أفكار رجل شريف حول مشروع نظام مقترح على كل أمم أوروبا لإجراء إصلاح عام للأخلاق، وصنع سعادة الجنس البشري بهذا الإصلاح". وهو مشروع لم

يكن يختلف، أبـدا، عـن المبـادئ الـتي كـانت تنظـم الميغاباتـاغونيين. فـأمراض المجتمع واردة من الأنانيـة الـتي حلـت محـل طيبـة الإنسـان الطبيعيـة. ولذلـك، "سـيكون مـن المناسـب أن تنشـأ، في النظـام الجديـد، مشـاعية الخـيرات والوسائل، وهـي مصـدر كـل فضيلـة..، في كـل النواحـي والقـرى بالتسـوية بـين كـل السـكان، للأعبـاء نفسـها، الالتزامـات نفسـها علـى الشـخص، وليس علـى الأسـرة، دون أي تفريـق أو تمييـز. وسـوف يجـري، فيـه، توزيـع للأراضي بالتساوي، ولكـن ذلـك ليـس ليتملكـها، حصريـاً، كـل واحـد مـن السكان، بل، فقط، مـن أجـل الزراعـة (كـذا). وسـوف يجـري التوزيـع علـى الأسر بموجب السواعد القادرة على العمـل الـتي تضمـها كـل أسـرة".

وفي عـام ١٧٨٩، صـدر "التيسـموغراف أو أفكـار رجـل شـريف حـول مشروع نظـام مقـترح علـى كـل أمـم أوروبـا". وبمـا أن ريتيـف لم يسـتطع تحقيـق "حلـم" الأندروغـراف، فقـد اكتفـى، هنـا، بخطـة إصلاحـات ممكنـة التطبيق فوراً. فبما أن أحـداً لا يريـد "النظـام الحكيـم الـذي جعـل الكريتيـين، خلال ألف وخمسـمائة سـنة، أسـعد البشـر، فلنسـلم، إذن، بالملكيـة". إلا أنـه ينبغي أن تفـرض عليـها حـدود. "إنـه لمبـدأ خـاطئ أن يقـال أن كـل واحـد هـو سـيد مطلـق لأرضـه وشـخصه وأفعالـه. فـلا توجـد، في الحالـة الاجتماعيـة، مثـل هـذه الملكيـة أبـداً". فكـل ملكيـة شـر، وعـدم الكمـال البشري يرغم علـى قبولهـا. فـالأمر يـدور، منـذ ذلـك الحـين، علـى إبقائـها ضمـن حـدود المصلحـة العامـة و"حصرهـا، وشـحنها بـالقيود مـن أجـل تحضـير الجنـس البشـري لإصـلاح مرغـوب فيـه". ويجـب الحـد مـن حـق الوراثة في خـط الأنسـباء وجعـل مسـاحة الأمـلاك متناسـبة مـع شـرط كـل واحـد وتحديـد أسـعار المـواد...: فالطوباويـة الشـيوعية تبدلـت إلى إصلاحيـة خجول، إلى برنامج معتـدل موجـه إلى مجلـس الطبقـات العامـة.

ويجـب أن نقـارب بـين سيباسـتيان ميرسـييه (١٧٤٠-١٨١٤) وريتيـف دولابروتون: فقـد كـان كلاهمـا اللـذان ربطـت بينـهما صداقـة طويلـة مـن

تلاميذ روسو. وما يهمنا، هنا، ليس مؤلف "لوحة باريس" (١٧٨١-١٧٨٩) الشهير، وليس كاتب الروايات ذات الاتجاهات الاجتماعية أو الفلسفية، المؤلف المسرحي الذي استعاد أفكار ديدرو مغالياً فيها، بل طوباوي "عام ٢٤٤٠، حلم هيهات أن يتحقق" (١٧٧١): وهي لوحة المجتمع الذي استعاد قواه عام ٢٤٤٠. ولم يكن ميرسييه، الأخلاقي أولاً، يتمنى فيها، سوى استبدادية قانونية جيدة والمساواة المدنية وتنظيم الإحسان العام. ولا شك في أنه قد جرى، كالعادة، التنديد بالغنى والتعسف في الملكية واللامساواة المغالية في الخيرات: ولكن ميرسييه يؤكد، مع ذلك، مقتدياً بروسو، أن المساواة في الخيرات حلم وأن اللامساواة "نتيجة محتومة لأول منشأة اجتماعية" وعلى الدولة أن تعمل على خفض اللامساواة في الثروات. "كل ما يمزج بين مختلف طبقات المجتمع وينزع إلى وقف اللامساواة المفرطة في الشروط، مصدر أمراضنا، سيكون أمراً جيداً من الناحية السياسية". ("طاقية نومي"، ١٧٨٤). ويجب، خاصة، أن لا تترك للملكية القدرة على أن تعرض للخطر المعيشة الواجبة لكل البشر. " فإلى حكمة الحكومة، إذن، يعود عدم جعل إنتاجات الأرض النباتية تعتبر ملكية شخصية. أي تعسف لا يصدق في استعمال كلمة الملكية! هل المواطن ملاك حين يقتضي المجموع التضحيات؟" ("مدلولات واضحة حول الحكومات"، ١٧٨٧). وهذه لغة كانت، من قبل، لغة لانغيه ونيكر، كلام عام دون أية أصالة في سياق العصر. ومن النقد الاجتماعي إلى طوباوية "عام ٢٤٤٠"، اجتاز ميرسييه الخطوة. لماذا لا نحتفظ بالمؤسسة الديرية التي انحطت، " هذه الفكرة البدائية عن رجال يجتمعون ليتمتعوا، بسلام، بمزايا المجتمع والذين يشتركون في مواهبهم وثرواتهم ومزاياهم ليمتلكوها بدرجة أكبر؟". وسيباستيان ميرسييه الحساس والمعتدل، الذي ليس له نظام متماسك كان بين الكتاب المحبين للبشر أكثر منه في صف السباقين على الاشتراكية.

وكان بواسيل (١٧٢٦-١٨١٣) قد اجتاز طريقاً طويلة عندما اندلعت الثورة. فقد نشر، عام ١٧٨٦، كتاباً بعنوان "خطاب ضد العبوديات العامة": وبصدد العبوديات المرتبطة بالتنظيفات، ندد بتجاوزات الملكية، "اغتصاب ضد حق الطبيعة والناس وضد الحق العام"، ومجد المشاعية الطبيعية التي سبقت الوصول إلى الملكية. وفي عام ١٧٨٩، ظهر كتاب "تعاليم الجنس البشري" الذي جاء الجوهري منه في الفصل الرابع، "حول أصل النظام المرتزق والقاتل والمعادي للمجتمع الذي حكم البشر وأذلهم وأضاعهم حتى الوقت الحاضر". وهو مرتزق: "لأنه لا يدعو إلى حسن الصنيع إلا أملاً في مكافأة وإلى اجتناب الشر إلا خوفاً من عقاب". وهو قاتل: "لأنه يسلح الابن ضد أبيه والأخ ضد أخيه والأسر ضد الأسر والشعوب ضد الشعوب للاستيلاء على ممتلكات هؤلاء وأولئك". وهو معاد للمجتمع: "لأنه يولد المصلحة الكارثية بحصر المرء في ذاته ما يجب أن لا يجلب إلا لكتلة المجتمع العامة، من أجل توزيعه حسب حاجات كل واحد من أعضائه". وهو يسأل: "ألا يمكن، إذن، أن يكون هناك مجتمع جيد بين البشر الخاضعين لهذا النظام؟". الجواب: "هذا مستحيل: فطالما بقي هذا النظام المسخ الذي لا يستطيع أن يلد أو يكوّن إلا مسوخ لن يكون هناك سوى مجتمعات أيونية". والمؤسسات الرئيسية لهذا النظام المرتزق، القاتل والمعادي للمجتمع هي "الملكيات والزيجات والأديان التي اخترعها البشر وأقاموها لتبرير اغتصاباتهم وضروب عنفهم ودجلهم".

وليس في هذا النقد الاجتماعي، على الرغم من حدته، شيء من الأصالة. فالملكية ولدت من جشع البشر الطبيعي وأنانيتهم ورغباتهم التي لا تشبع. ومن الملكية ولد، بدوره، "الامتياز الحصري للتمتع بها، وبالتالي لنفي العروق المقبلة من الكرة الأرضية وجعل من لا يملكون يموتون جوعاً وعطشاً وبرداً. ولا يمكن للملكية أن تكون سوى مسخ في المستوى الجسدي كما في المستوى الأخلاقي. فلا يحق للإنسان سوى

تلبية حاجاته، وعندما تلبى هذه الأخيرة لا يستطيع أن يدعي امتلاك النافل الذي يجب أن يعود إلى الجمهور "ليوزع بموجب النظام الاجتماعي الحقيقي، بموجب حاجات كل عضو من أعضاء المجتمع ومتعه ورغباته.

إن نقد المجتمع لا يكفي، بل يجب تغييره. وهذه مهمة صعبة فشل فيها ليكورغوس نفسه. "لقد جعل كبار الملاكين يوافقون على قسمة جديدة من أجل مزيد من العدالة في الثروات. و لم يكن هذا ليستطيع أن يكون دواء إلا لبعض الوقت: وكان يحسن به أن يلغي حق الملكية ويعيد المشاعية الطبيعية". ويجب البدء بإصلاح للتربية الاجتماعية يقولب، شيئاً فشيئاً، الأجيال الجديدة ويسمح بالوصول، تدريجياً، إلى النظام الأخلاقي الحقيقي. ومن خلال الأسئلة والإجابات، كانت ترتسم خطوط صورة المجتمع الشيوعي الذي ستلغى، فيه، كل ملكية. "سوف تقام، في كل المعابد والورشات، مخازن ودفيئات لكل أنواع منتجات الأرض المختلفة، وفنون وصناعة من أجل الوفاء بمختلف أنواع الحاجات والمتع والأمن والراحة". "عندما يقوم النظام الاجتماعي والتربية الاجتماعية وينتشران"، ستصبح قوى الشر، نفسها، "مستحيلة أو عاجزة أخلاقياً". وكان هذا التخطيط بسيطاً: فقد كان بواسيل يرتاح في النقد أكثر منه في إعادة بناء الطوباوية.

يلي ذلك نقد الزواج والدين. فيعاد اعتبار النساء "من أجل إصلاح الأضرار التي ألحقها الرجال بهن حتى الآن، ولإعادة إحياء كل ما أنشأته الطبيعة وخالقها لمصلحة النساء من أجل سعادة الجنس البشري". أما الله، فهو "المصطلح المستعمل في لغتنا للتعبير عن المبدأ الوحيد أو العلة الأولى لكل ما هو موجود".

وقد ألح جوريس، في "التاريخ الاشتراكي للثورة الفرنسية"، على أصالة "كتاب تعاليم الجنس البشري" الذي نشرت طبعة ثانية له عام ١٧٩٣.

ففيه حلولية طبيعانية وتفاؤل أصيل وتمجيد لوظيفة المرأة الاجتماعية: وكلها سمات يرى فيها، باحتمال الصحة، استباقاً للفكر السان سيموني. إلا أنه يجب الاعتراف، حقاً، بأن رسمه لخطوط "الشيوعية التسلسلية" ما زال مبهماً ("سوف يكون لكل طبقة ولكل نوع من الوظائف لباسه الرسمي":مجرد دلالة). لقد ظهرت الطبعة الأولى من "كتاب التعاليم" عام ١٧٨٩. وتواجهت الطوباوية مع الثورة. فهل ستغذي الطوباوية العمل الثوري أم ستخضع لمقتضياته؟

بابوف: التجربة المعاشة والمطلبية الاجتماعية

من أجل فهم فكر بابوف وتحديد مرحلة من مساره الأيديولوجي، ليس من النافل أن نلح،هنا، على طوباوي هو كولينيون الذي أثارت نشرة له مجهولة من جانب أ.ليشتنبرجييه، لدى المدافع المقبل عن الشعب، الحماسة والتأمل النقدي معاً.

في عام ١٧٨٦، ظهرت نشرة لم تعرف، لزمن طويل، إلا بعنوانها وبالتلميحات العديدة إليها في مراسلات بابوف مع دوبوا دوفوسو، الأمين الأبدي لأكاديمية آراس. وهي نشرة اكتشفت حديثاً لشخص يدعى كولينيون حددت هويته اليوم: رائد تغيير العالم باليسر والتربية الجيدة والازدهار العام لكل البشر. والواقع أن الأمر لا يدور إلا حول "التمهيد لمذكرة وطنية حول أسباب البؤس الكبير الموجود في كل مكان وحول وسائل استئصاله من جذوره" واقعة في ثمانية مجلدات، وهي مذكرة لم تر النور أبداً.

يعرض "التمهيد" هدف المؤلف الذي هو البرهان على "إمكانية أن يعمل العاهل من أجل أن يكون المواطنون الواقعون في حالة عوز ونساؤهم وأبناؤهم حسني التغذية واللباس والمسكن والإنارة والتدفئة والتربية ومن أجل أن يتمتع الجميع بأكثر مما يتمتعون به، اليوم، بكثير، من اليسر

والحرية والعدالــة والمتـع والمزايـا لقـاء عمـل شـريف حسـب مسـتوى قـوى كـل واحـد وقدراتـه وجنسـه وموهبتـه وحالتـه وملكيتـه". وكـان مـن المفترض أن ترسـم، أولاً، "لوحـة مفصلـة لكـل تطـرف البـؤس الـذي يصيـب مجتمـع البشـر اليـوم، وللتجـاوزات وأنـواع الفوضـى والكـوارث"...ثم تفحـص "الأسـباب الرئيسـية الـتي يكـون ثلاثـة أربـاع المواطنـين ونصـف ربعهم في هذا البـؤس ويكـون شـرطهم علـى هـذه الحالـة الـتي يرثـى لهـا". وتعرض، أخيراً، "السبل والوسـائل والأنظمـة" الـتي يتحقـق، بهـا، هـذا التغيـير للعالم أجمع ويتم الوصول إلى الازدهـار العـام لكـل البشـر.

عصـر ذهـبي أم بـلاد النعيـم الخرافيـة؟ لقـد أشـار دوبـوا دوفوسـو إلى "التمـهيد" بنـبرة سـاخرة بعـض الشـيء، أمـا بـابوف، فقـد أخـذه، علـى خلافه، مـأخذ الجـد. فبمـا أنـه، هـو نفسـه، مـن الشـعب، فإنـه لم يكـن يسـتطيع أن لا يكـون حساسـاً لأقـدم فكـرة في الطوباويـة الشـعبية: بـلاد كوكانيا. ففي مجتمع كـان أكـثر العمـل مشـقة وأكـثر أنـواع البـؤس قسـراً من نصيـب العـدد الأكـبر، لم يكـن يمكـن لبـلاد كوكانيـا أن تكـون سـوى حلم وفرة ومتعة. فـ"تغيير العالم أجمـع" يقـع في خـط الطوباويـة الشـعبية.

ولننظر في ذلك. "بتغيير العـالم الـذي تدخلـه، سـيحصل جميـع أفـراد المجتمـع، كل يوم، مجاناً، طيلـة حيـاتهم، دون انقطـاع، علـى الغـداء، بالنسـبة للرجـال: ربع زجاجـة مـن خمـر شمبانيـا أو بورغونيـا أو بـوردو أو لانغـدوك أو توكـي أو مالاغا أو غيرها مـن أفضـل خمـور أوروبـا أو الدولـة الـتي سـيقيمون فيـها. وسوف يتلقون، فـوق ذلـك، نصـف ليـبرة مـن أجمـل أنـواع خـبز الحنطـة وأفضلها مـع قطعـة جـبن أو زبـد أو شمـام أو الباتيـه ولفتـاً وكـرزاً وتفاحـاً وأجاصـا ومنتجـات أخـرى مشـابهة، وذلـك حسـب الموسـم. وسـيكون للنسـاء الحـق في نصـف زجاجـة مـن القـهوة أو الشـاي أو الشـوكولاته أو سوائل أخرى يحبينها...". فكـل شـيء منصـوص عليـه: قائمـة طعـام الغـداء، قائمـة طعـام العشـاء، في حالـة الصيـام أو الزفـر. "في أيـام الآحـاد سـتقدم

أنواع أفضل من تلك التي تقدم في أيام العمل"، وسوف يقدم الأفضل، أيضاً، "أيام الأعياد والأفراح العامة". أما بالنسبة للملابس: فكل الأفراد سيتلقون، مجاناً، قبل زواجهم، "أربعة طقوم كاملة من الملابس بألوان مختلفة". وكل شيء محسوب، بدقة، فيما يتعلق بالسكن والأثاث والإنارة والتدفئة. وتوسع كولينيون، مطولاً، في موضوع التربية التي ستوفر "لكل الأطفال، عامة، مهما كانوا، ذكوراً أم إناثاً، شرعيين أم لقطاء لن يفرق بينهم، ومهما كانت صفاقم وشروطهم".

إلا أن الأمر كان يدور حول مجرد تمهيد: فالوسائل الصالحة للوصول إلى مجتمع الوفرة المساواتي هذا لم تذكر فيه. وهناك تلميح واحد إلى الملكية ومن الحل الإبقاء عليها: "نتيجة للاحترام الذي سنكنه للملكيات...".

ولا نكاد أن نلمح، بصدد التجارة، نظام التوزيع الذي لا يقصر عن الإيذان بنظام بابوف: "سوف تباع كل السلع، في كل مدينة أو قرية، من جانب تاجر واحد مستأجر لهذا الغرض". ويتابع كولينيون قائلاً إننا نتصور " أنه سوف ينبغي العمل، مقابل كل المزايا المفصلة أعلاه، كل حسب مهنته وحسب رغبته". وسيتلقى كل واحد، فضلاً عن ذلك، أجراً متواضعاً على أساس المياومة أو المهمة. "ودون هذا العمل، لن يتمتع المرء بشيء. ولكننا نلاحظ أن الأعمال، ولا سيما اليدوي والميكانيكي منها، ستنخفض بمعدل النصف، على الأقل، نتيجة لتبسيط المهن والفنون والمصانع والمشاغل وتحسينها". وسوف تغدو وفرة الأشياء ممكنة، بتقدم الفنون والتقنيات. فلن تعود النساء مرغمات على الغزل: "سوف تخترع آلات سوف تنجز أعمال من هذا النوع أكثر مما تنجزه ألف امرأة معاً، في قسمة الزمن ذاتها، وبالجودة نفسها". فقد كان كولينيون يؤمن بعبقرية الاختراع وبالتقدم المادي الذي ينجم عنها مخففاً من عناء البشر ومضاعفاً الرخاء. فلن يعود من الضروري الذهاب إلى المنهل لاستقاء الماء لأن آلات هيدروليكية ستحمله إلى خزانات سيسيل

منها إلى البيوت: "لن يعود الأمر يدور إلا حول إدارة صنبور سيوجد في المطبخ لاستقاء ما سوف يراد من الماء".

وبهذا الرسم التخطيطي لمجتمع استهلاك مساواتي، تميز كولينيون، مسبقاً، عن تشاؤمية بابوف الاقتصادية. وبإيمانه بالتقدم التقني وتطور وسائل الإنتاج، كان لديه ما يشبه شعوراً مسبقاً باشتراكية سان سيمون الصناعية.

وقد أحدثت نشرة كولينيون انطباعاً قوياً لدى بابوف وأثارت، باعترافه بالذات، حماسته. وبابوف المتأثر، من قبل، بقراءة روسو ومابلي و"مجموعة قوانين الطبيعة" المنسوبة، آنذاك، إلى ديدرو طرح، في رسالته المؤرخة في ٢١ آذار ١٧٨٧، على دوبوا دوفوسو "بضعة أسئلة ولدها دماغي الحالم" ومن بينها ما يلي: "إذا تساوى مجموع المعارف المكتسبة، ما الذي ستكون عليه حال شعب تكون مؤسساته بحيث تسود، فيه، بين كل أعضائه الأفراد، دون تمييز، أكمل أنواع المساواة ولا تكون الأرض التي يسكنها لأحد، بل تكون ملك الجميع ويكون، لديه، كل شيء مشتركاً حتى نتاج كل أنواع الصناعة؟ هل سيسمح القانون الطبيعي بمثل هذه المؤسسات؟ هل سيكون في الإمكان أن يبقى هذا المجتمع، بل وأن تكون وسائل مراعاة توزيع متساو تساوياً مطلقاً قابلة للتطبيق؟".

وكان دوبوا دوفوسو قد أشار إلى "التمهيد"، في رسالته المؤرخة في ١٩ آذار. وقد عاد عدة مرات إلى الوعود الرائعة لرائد تغيير العالم أجمع. وأقر بابوف، في رسالته المؤرخة في ٨ تموز ١٧٨٧، "نظام المصلح" واحداً من الجيد " أن يؤمن لكل الأفراد، دون تمييز، أنصبة متساوية تساوياً مطلقاً من كل الخيرات والمزايا التي يمكن التمتع بها في هذا العالم". ويرى كولينيون، كروسو، أن البشر متساوون ويجب أن يستمتعوا، على قدم المساواة، بكل الأشياء، ولكن المصلح يتفوق على جان جاك بوعده بمجتمع مزدهر سيعيش، فيه، كل واحد سعيداً باطمئنانه إلى مصيره

ومصير أسرته. "يبدو أن مصلحنا يفعل ما هو أفضل من مواطن جنيف الذي سمعت الناس، أحياناً ينعتونه بالحالم. لقد كان يحلم جيداً في الحقيقة، ولكن رجلنا يحلم بصورة أفضل. إنه يدعي، مثله، أن البشر متساوون تساوياً مطلقاً وأنه لا ينبغي أن يملكوا شيئاً ملكية خاصة، بل أن يتمتعوا بكل شيء بصورة مشتركة. ولكن مصلحنا يصنع لنا أربع وجبات طعام جيدة يومياً ويلبسنا بصورة أنيقة جداً ويعطي كل واحد منا، نحن أرباب الأسر، بيوتاً رائعة سعر الواحد منها ألف ليرة ذهبية وكل ذلك بدلاً من أن يرسل بنا، كالسيد روسو، لنعيش في الغابات ونشبع بطوننا تحت سنديانة ونروي ظمأنا من أول ساقية ونرتاح تحت السنديانة نفسها التي وجدنا، فيها، غذاءنا. إنه عرف كيف يوفق، بذلك، بين متع الحياة الاجتماعية ومتع الحياة الطبيعية والبدائية". ولكن بابوف كان يفكر، وهن تقع أصالته في زمانه، في التطبيق العملي: "كم أحب المصلح العام! من المؤسف جداً أن يترك وسائله بيضاء". فالشيوعية لم تعد، بالنسبة لبابوف، حلماً عاطفياً أو نظاماً أخلاقياً: بل هي مجتمع يجب بناؤه.

في هذا التاريخ، لم يكن بابوف، دون شك، متجهاً إلى النظام الشيوعي بالتفكير النقدي في قراءته فقط، بل أيضاً، بخبرته في الأرياف البيكاردية والتغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تطرأ عليها في نهاية العهد القديم. وبابوف متعلم ذاتي: فقد ولد مثله الأعلى الشيوعي خلال قراءاته. ولكن بابوف تجاوز الحلم الطوباوي، فكان رجل عمل حتى قبل أن ينخرط في نشاطات ثورية: فالاحتكاك بالواقع هو الذي أكسب نظامه، قيمته، الدقة شيئاً فشيئاً. فلا يمكننا، فعلاً، أن نقدم البابوفية بوصفها كلاً جرى تصوره دوغماتياً وبتماسك كامل، بل، حقاً، بوصفها انبعاثاً للأمل الألفي في عالم أفضل نقلته إليه الكتب، دون شك، ولكنه اكتسب حيوية واغتنى بالملاحظة الاجتماعية والعمل الثوري الذي

أصبح، في نهاية المطـــاف، نظامـــاً.

وإذا تابعنـــا مراســـلات بـــابوف مـــع دوبـــوا دوفوســـو، بـــين ١٧٨٥ و١٧٨٨، فلا يراودنـــا أدنى شـــك في الأصـــل الكتـــبي لشـــيوعية بـــابوف. فروســـو ومـــابلي وموريلي وكتابه "مجموعة قوانـــين الطبيعـــة"، وتأثـــير هـــذا الأخـــير جـــاء متـــأخراً عن ذلـــك، مارســـوا علـــى بـــابوف تأثـــيراً حاسمـــاً. فقـــد انصـــرف إلى دراســـة "واعية" لمؤلفـــات جـــان جـــاك الرئيســـية، وليـــس لدراســـات عنـــها كمـــا قيـــل. فقـــد قـــرأ العقـــد الاجتمـــاعي وتـــأمل فيـــه وكتـــب حولـــه هوامـــش، واعتـــبر "الاعترافـــات" بمثابـــة "تحفـــة في التحليـــــل"، وأخضـــع "الخطـــاب حـــول اللامساواة" لنقـــد دقيـــق. واســـتعار بـــابوف مـــن مـــابلي، أو بصـــورة أدق، مـــن كتابـــه "حـــول التشـــريع أو مبـــدأ القوانـــين" (١٧٦٦)، صيغـــة "المســـاواة الكاملـــة".

وكانت التجربة البيكارديـــة حاسمـــة في تكويـــن فكـــر بـــابوف. فقـــد ولـــد عـــام ١٧٦٠، في سان كانتان، لمحصـــل لضريبـــة الملـــح وخادمـــة أميـــة. وأقـــام بـــابوف في روسي في منطقة ســـانتير، وهـــي منطقـــة زراعـــة كـــبرى. وفي هـــذه الأريـــاف البيكاردية التي كانت تنـــوء تحـــت وطـــأة الاســـتغلال الإقطـــاعي الـــذي لم يكـــن ممكـــن أن تخفـــى "أســـراره" علـــى بـــابوف مفـــوض الصيـــد، في هـــذه الأريـــاف كـــانت تتوطـــد تغـــيرات اجتماعيـــة هامـــة: "اجتمـــاع" المـــزارع، أي تركـــز الاســـتثمار ونمـــو المشـــاغل. والجماعـــات القرويـــة، وكـــانت، دائمـــاً، صلبـــة ومتحـــدة للدفـــاع عـــن حقوقـــها الجماعيـــة وتقاليدهـــا، مارســـت نضـــالاً قويـــاً ضـــد الاســـتغلال الإقطـــاعي وتركـــز الاســـتثمارات في أيـــدي مزارعـــين رأسماليين كبـــار. وقـــد اكتســـب بـــابوف، بســـبب مهنتـــه، خـــلال الثمانينـــات، خـــبرة مباشـــرة بـــالفلاحين البيكـــارديين ومســـائلهم ونضـــالاتهم. "كـــان غبـــار الأرشيفات الإقطاعيـــة هـــو الـــذي اكتشـــفت، فيـــه، أســـرار اغتصابـــات الطائفـــة النبيلة". وكان الاحتكـــاك بالجماعـــات الفلاحيـــة هـــو الـــذي وطـــد، لديـــه، منـــذ ما قبل الثورة، انحيـــازه الواقعـــي إلى "المســـاواة الواقعيـــة".

والمهم، من وجهة النظر هذه، هو الوثائق البابوفية التي كشف عنها المؤرخ السوفيتي ف.دالين: مذكرة، من عام ١٧٨٥، حول تقسيم المزارع الكبيرة، وخاصة رسالة مؤرخة في حزيران ١٧٨٦ إلى دوبوا دوفوسو. فقد كتب بابوف يقول: "أنا أحل المزارع الجماعية محل المزارع التي لها صاحب واحد. فيأتي خمسون أو أربعون أو ثلاثون أو عشرون فرداً ليعيشوا شركاء في هذه المزرعة التي كانوا، من قبل، يكادون يعيشون، منعزلين حولها حياة خاملة. وسوف ينتقلون، سريعاً، من البؤس إلى اليسر". وكان هذا، فعلاً، مشاعية الأعمال، ولكنه ليس مشاعية الخيرات: فقد كان بابوف يتصور العمل المشترك وتوزيع النتاج بالتساوي. ولكن الحديث عن تملك جماعي هو من قبيل اغتصاب النص. فقد كان بابوف يلح على مزايا هذا الاقتصاد الجماعي: "في هذه الجماعة الأخوية يكمل الجميع بعضهم بعضاً بالتبادل". فنحن أمام مزرعة جماعية، جماعة أخوية: وهذا فكر ثوري، حقاً، في زمن كان التحرر الاجتماعي، فيه، يمر، بالضرورة، عبر الفردانية البورجوازية. ولا شك في أن بابوف لم يرجع عن هذه الفكرة. ومع ذلك، فقد أحس، قبل "المؤامرة" بعشر سنوات، بضرورة التنظيم الاجتماعي للعمل. "تجزئة الأرض إلى قطع متساوية بين كل الأفراد هي إبادة أكبر مجموع من الموارد التي نعطيها للعمل المركب".

وفي عام ١٧٨٩، أوضح بابوف أفكاره في الـ"الخطاب التمهيدي في السجل الأبدي"، وهو نقد عنيف لتنظيم المجتمع والملكية. "القوانين الاجتماعية قدمت للمكيدة والحيلة والمرونة وسائل للاستيلاء، ببراعة، على الملكيات المشتركة". وقد تبين بابوف أن اللامساواة الاجتماعية ناتجة عن تركز الملكية الذي يضاعف عدد الأجراء ويجر هبوط الأجور: وكتب، هنا أيضاً، في ضوء تجربته في الأرياف البيكاردية. وكان يميل، إذ ذاك، إلى القانون الزراعي، اشتراكية المتقاسمين حسب تعبير ١٨٤٨، فلا

يمكن للمالك أن يتخلى عن حصته التي تعود، لدى موته، إلى الجماعة. "لن يمكن تقسيم الأرض، الأم المشتركة، إلا لمدى الحياة، وكل حصة تصبح غير قابلة للاستلاب بحيث يكون الملك الفردي لكل مواطن مضموناً، دائماً، ولا شخصياً". وبما أن فرنسا تملك سبعين مليون أربنت قابلة للزراعة، "فأية مزرعة لن يكون في إمكان كل رب أسرة أن يستمتع بها؟". وإذا افترضنا ٢٤ مليوناً من السكان وأربعة أشخاص لكل بيت، أي ستة ملايين أسرة، فإن بابوف كان يخصص أحد عشر أربنتاً لكل مزرعة (في عام ١٧٧٥، كان ريتيف دولابروتون قد قسم، في "الفلاح المفسد"، الأراضي إلى حصص بمعدل عشرة أربنتات للحصة). "ومع هذه المساحة المزروعة جيداً، أية حياة متواضعة شريفة لا تؤمن. أية طهارة، أية بساطة في الطباع، كان يمكن أن لا تسود بين الشعب الذي تبنى شكلاً في هذه الحكمة حقاً، في هذا التطابق المضبوط مع القوانين العامة التي رسمتها الطبيعة والتي سمح لجنسنا، وحده، بانتهاكها".

لقد شكل "خطاب تمهيدي للسجل الأبدي" معلماً هاماً في مسار بابوف الأيديولوجي. فالمدافع المقبل عن الشعب، المنظِّر، كان، أيضاً، عقلاً تكتيكياً. فقد كان بابوف يبذل جهده، غريزياً، في نوع من التلمس، في ربط المطلبية الاجتماعية بفعاليته المهنية اليومية. وكانت تطفو من أطراف الطوباوية ممارسة اجتماعية. ولكن الطريق، من توزيع الأراضي إلى مشاعية الخيرات، كانت ما تزال طويلة. وكان العمل الثوري حاسماً في نمو نظام بابوف الشيوعي ونضجه.

الفصل الخامس

الطوباوية والثورة الفرنسية

ألبير سوبول

بين عامي ١٧٨٩ و١٧٩٩، خلال لعشر سنوات من النضالات الاجتماعية التي عرفت، في بعض البرهات ذروة الحدة الثورية، واجهت الطوباوية الثورة. وكانت برهة حرجة في تاريخ الفكر والعمل الاجتماعيين، برهة حقيقية شوهد، فيها، بعضهم ينتقل من الطوباوية، أمام الواقع القاسي، ليغرق في عداء الثورة وشوهد آخرون يبذلون جهدهم، عاجزين، ليفلتوا من التناقضات المتضمنة في عالمهم، وبضعة أفراد، أكثر ندرة، يحاولون التحرر، في ما يشبه التلمس، ليتحرروا من ضباب الطوباوية وينخرطوا في العمل الثوري. لقد كان النقد الاجتماعي في قرن الأنوار، في معظم الأحيان، موقفاً أخلاقياً، دون نتيجة عملية، يعبر عن اندفاعات الحساسية أكثر منه عن إرادة عمل. ولكن هو ذا العالم القديم يحطم قيوده ويعلن عن مجتمع جديد يلبي، بصورة أفضل الآمال الألفية لشعب منهك. "فليرسل الله إلينا شيئاً أفضل"-حديث فلاحة عجوز لأرثر يونغ الذي كان يجتاز الساحل على قدميه، في ١٢ تموز ١٧٨٩، وراء الإيسليت في أرغونة. فلم يعد يمكن للتأمل الاجتماعي، أمام مقتضيات شعب وقف، الآن، على قدميه، أن يبقى مجرد لعبة لفظية.

لقد أثرت الثورة كمحرض. وريتيف دولابروتون الذي أصبح عجوزاً فعلاً، خاف بسرعة وانتقل من الطوباوية العاطفية إلى موقف تراجع. وبقي فوشيه وأصدقاؤه من الحلقة الاجتماعية، طويلاً، ضمن تقليد القرن

الثامن عشر الطوباوي لينتهوا إلى الرفض الجيروندي. وتطور سان جوست من مونتسكيو إلى روسو، ولكنه، لعجزه عن أن يحل بالعمل تناقضات السياسة اليعقوبية، كان يعود إلى طوباويات "المؤسسات الجمهورية" المتقادمة. إلا أن بابوف كان يسلك درباً معاكساً ويتصور، لدى التجربة الثورية، أول مدينة جماعية، "مشاعية الخيرات والأعمال". وقد حاول، عن طريق المؤامرة من أجل المساواة، نقلها إلى الواقع ومات على المقصلة. وهكذا تبرز الثورة الفرنسية الانتقال من التأمل إلى العمل: فما لم يكن، حتى ذلك الحين، سوى عقيدة تأملية، أصبح مذهباً سياسياً فعالاً.

لقد أعلنت ثورة ١٧٨٩-١٧٩٤ حلول المجتمع الحديث، البورجوازي والرأسمالي، في تاريخ فرنسا. وكانت خاصته الأساسية تحقيق الوحدة القومية للبلاد على أساس تدمير النظام الإقطاعي والفئات الإقطاعية صاحبة الامتيازات. وكونها قد انتهت إلى إقامة ديمقراطية ليبرالية يحدد، أيضاً، بدقة، دلالتها التاريخية. إلا أنه إذا كانت الثورة الفرنسية أكثر الثورات البورجوازية بريقاً إذ فسخت، بالطابع الدراماتيكي لنضالاتها الطبقية الثورات التي سبقتها، فإنها تدين بذلك لعناد الأرستقراطية المتمسكة بامتيازاتها الرافضة لكل تنازل وللاستماتة المعاكسة لدى الجماهير الشعبية. فلم تكن البورجوازية ترغب في دمار الأرستقراطية، ولكن رفض التسوية والثورة المضادة أرغماها على متابعة تدمير النظام القديم. ولكنها لم تتوصل إلى ذلك إلا بتحالفها مع الجماهير الشعبية المدينية التي اقتضى الأمر، حقاً، إرضاءها: فاتخذت الثورة الشعبية موقعاً واضحاً ودمرت الإقطاعية وقامت الديمقراطية.

وبمنطق الأحداث نفسه، "قوة الأشياء" هذه التي تحدث عنها سان جوست _مقاومة الأرستقراطية، الثورة المضادة والحرب وضرورة كسب تأييد الشعب للانتصار_ كانت البورجوازية مرغمة على أن تدفع بمبدأ

المساواة في الحقوق إلى الصف الأول، بحيث أن هذا المبدأ الأساسي الذي طرح عام ١٧٨٩ لتبرير إلغاء امتياز النبالة القائم على الولادة عبر عن نتائجه التي لم يكن أعضاء المجلس التأسيسي قد توقعوها على الرغم من تحذيرات بعض الخصوم النيري العقول. فقد كتب ريفارول، في "الجريدة السياسية الوطنية"، في آب ١٧٨٩، يقول: "يمكن للزنوج في مستعمراتنا، والخدم في بيوتنا، أن يطردونا، شاهرين إعلان الحقوق، من موروثاتنا. فكيف تظاهر مجلس مشرعين بجهل كون حق الطبيعة لا يستطيع أن يوجد لحظة واحدة إلى جانب الملكية؟". وكان ذلك طرح مسألة المضمون الاجتماعي للحقوق: مساواة نظرية أم مساواة حقيقية؟ فعلى فيرجينو الذي أكد، في ١٣ آذار ١٧٩٣، أن "المساواة ليست، بالنسبة للإنسان الاجتماعي، سوى المساواة في الحقوق"، كان الرد، في ٢٠ آب، على حد قول فيليكس لوبيلوتييه، " إزالة اللامساواة في ضروب الاستمتاع"، وفي السنة الرابعة، رد بابوف المنادي بـ"مشاعية الخيرات والأعمال" للوصول، أخيراً، إلى "المساواة الكاملة" و"السعادة المشتركة"، الهدف الذي حدده للمجتمع كل الثوريين الحقيقيين. وهكذا انفتحت ثلاثة دروب أمام الفكر الاجتماعي والعمل السياسي كان يجب أن ينخرط، فيها، على التوالي، تاريخ العالم المعاصر.

لم تكن المساواة سوى مساواة في الحقوق بالنسبة لليبرالية البورجوازية، ليبرالية أعضاء المجلس التأسيسي، الترميدوريين الذين تحولوا إلى أعضاء في "الإدارة" ثم إلى بروميدوريين، ليبرالية وجهاء العصر النابوليوني. فكل المواطنين أحرار في استعمال المساواة، ولكنهم لا يملكون، جميعهم، بداهة، وسائل هذا الاستعمال. وإذا كانت المساواة قد ربطت، في إعلان ١٧٨٩، بالحرية، فالأمر كان يدور حول تأكيد مبادئ كان يعطي الشرعية لإسقاط الأرستقراطية وإلغاء امتياز النبالة أكثر مما كان يسمح بالآمال الشعبية. وقد أدخل التأسيسيون في عملهم، بوضعهم حق الملكية

في مرتبة الحقوق الطبيعية غير القابلة للإلغاء، تناقضاً لم يستطيعوا التغلب عليه: وقد أبرز الإبقاء على الرق والتنظيم الإحصائي للاقتراع العام هذا التناقض في وضح النهار. فقد جرت معايرة حق الاقتراع بموجب دفع حد ضريبي معين، أي بموجب درجة اليسر والغنى. وهكذا، لم تكن الحقوق التي اعترفت بها البورجوازية للإنسان والمواطن سوى حقوق الإنسان البورجوازي، وبقيت مجردة ونظرية بالنسبة لكتلة المواطنين السلبيين.

وقد توقفت البورجوازية الوطنية عند هذا الحد دائماً مؤكدة، بوضوح، على هذه المبادئ نفسها في كل مرة تهدد، فيها، الحركة الشعبية البناء الجديد. فبارناف يسأل بعد هروب الملك إلى فارين، في ١٥ تموز ١٧٩١، في خطاب محموم، قائلاً: " هل سننهي الثورة، أم هل سنعود إليها؟ لقد جعلتم كل البشر متساوين أمام القانون. لقد كرستم المساواة المدنية والسياسية... وإن خطوة تضاف إلى ذلك ستكون عملاً مشؤوماً ومجرماً، وإن خطوة إضافية في خط الحرية ستكون تدمير النظام الملكي، وستكون، في خط المساواة، هدم الملكية. وإذا كنتم ما تزالون تريدون التدمير عندما لم يعد كل ما كان ينبغي تدميره موجوداً، وإذا كنتم تعتقدون أنكم لم تفعلوا كل شيء في سبيل المساواة عندما ضمنت المساواة بين كل البشر، فهل ستجدون، أيضاً، أرستقراطية تبيدونها خلاف أرستقراطية الأملاك؟". وقد استعاد فيرجينو هذا التأكيد في خطاب في مجلس الكونفيسيون، في ١٣ آذار ١٧٩٣، في البرهة التي كان يتأكد، فيها، المد القطاعي الباريسي: " المساواة ليست، بالنسبة للإنسان الاجتماعي، سوى المساواة في الحقوق. إنها ليست المساواة في الثروات أكثر منها في القامات والقوى والعقل والفعالية والاجتهاد والعمل".

وبعد ترميدور، تصلبت البورجوازية. فهي لم تعد تخفي أن حقوق الإنسان هي حقوق الملاك. فقد صرح بواسي دانغلاس، في خطابه

الافتتاحي حول مشروع دستور السنة الثالثة، في ٢٣ حزيران ١٧٩٥ قائلاً: "يجب عليكم، أخيراً، ضمان ملكية الأغنياء. فالمساواة المدنية هي كل ما يستطيع أن يطلبه الإنسان العاقل... يجب أن يحكمنا الأفضل: والأفضل هم الأكثر تعلماً والأكثر مصلحة في توطيد القوانين... إلا أنكم، فيما خلا بعض الاستثناءات، لن تجدوا أمثال هؤلاء الرجال إلا بين الذين يمتلكون ملكية فيتعلقون بالبلد الذي يحتوي عليها وبالقوانين التي تحميها، بالهدوء الذي يحافظ عليها والذين يدينون لهذه الملكية وللیسر الذي تمنحه بالتعليم الذي جعلهم قادرين على مناقشة القوانين التي تحدد مصير الوطن". وخلص بواسي دانغلاس إلى ما يلي: "إن بلداً يحكمه المالكون هو، في النظام الاجتماعي، بقدر ما يكون البلد المحكوم من الذين لا يملكون في النظام الطبيعي". وهذه الملكية وراثية بحيث يبقى هناك شيء من معنى امتياز الولادة.

المساواتية الشعبية: العراة والمسعورون[1]

كان حق الوجود راجح، بالنسبة لأنصار الديمقراطية الاجتماعية، على حق الملكية: فطلب الخبز اليومي كان في صميم الحياة الشعبية.

العقلية والسلوك الشعبيان

إذا حاولنا، متجاوزين الوجوه السياسية للعمل الشعبي بين ١٧٨٩ و١٧٩٥، أن ندقق في دوافعه الاجتماعية، فإن مسألة أولى تطرح هي

١- Sans-culottes: أي بدون سراويل. اسم أطلقه أنصار الأرستقراطية على الفئات الشعبية الثائرة تحقيراً لها. وقد شاع الاسم وأصبح يطلق على طبقة معينة كما سيرد بعد قليل. وقد آثرنا أن نستعمل مصطلح العراة هنا. (المعرب)

مسألة تعريف الجماهير الشعبية المدينية، خاصة، وتركيبها. إن الوثائق الاقتصادية أو الضريبية التي تسمح بتحليلات دقيقة معدومة هنا والعناصر الإحصائية القليلة التي يمكن جمعها تتصف بنقص الضبط والدقة. والوثائق السياسية هي التي يمكن، عبرها، بصورة أساسية، فهم الوجوه الاجتماعية للعري: وبشكل خاص عبر ملفات القمع المضاد للإرهاب في السنة الثالثة. ويسمح تناقض فئتين اجتماعيتين باستيعاب عقلية العاري وسلوكه بالتباين بين الفئتين: فهو يعرف، خاصة، بالمقابلة مع الأرستقراطيين، بطبيعة الحال، إنما، أيضاً، بالقدر نفسه، مع "الناس الشرفاء"، مع أصحاب الريع والأغنياء، وكذلك بعداء للتجارة يمكن أن يمضي إلى درجة تبرير النهب. وللعري وحدة سلبية: فالعري المقسم إلى فئات اجتماعية متنوعة، من الحرفي وصاحب الدكان، وهما ملاكان صغيران، إلى "الزميل" الأجير، وهي فئات ذات طموحات متباينة، هذا العري لم يكن يشكل طبقة.

وإذا استندنا إلى تركيب الجهاز السياسي القطاعي في السنة الثانية، وكذلك إلى دور ضاحية سانت أنطوان في الأيام الكبرى، من تموز ١٧٨٩ إلى بريريال السنة الثالثة، فإننا نتبين أن الطليعة الثورية لفئة العراة الباريسيين لم تكن مكونة من بروليتاريا مصنعية، بل من تكتل من صغار أرباب العمل و"الزملاء" الذين يعملون ويعيشون معهم. ومن هنا جاءت بعض سمات عقلية شعبية، جاء سلوك ما، وكذلك بعض التناقضات الناجمة عن موقع مبهم.

وقد كان رب العمل الصغير الذي كان يعمل ويعيش مع صناعه، وهو نفسه، الصانع السابق غالباً، يمارس عليهم تأثيراً أيديولوجياً حاسماً. فعن طريقه كانت التأثيرات البورجوازية تدخل إلى عالم العمل. وحتى ولو كان صناع المهن الصغيرة، أحياناً، في حالة نزاع مع معلميهم، فقد كانوا، وهم الذين تكونوا في مدرسة المعلمين ويعيشون، غالباً، تحت

سقفهم ويأكلون على مائدتهم، يشاطرونهم التصورات نفسها: فقد كانت البورجوازية الحرفية الصغيرة تصنع العقلية العمالية. ولا شك في أنه ينبغي أن ندخل، هنا، بعض التمييزات وأن نحدد قطاع الحرفية التابعة التي يبقى نموذجها الكلاسيكي عامل النسيج الليوني. فهذا الحرفي الحر، حقوقياً، ورئيس المؤسسة، كان يقدم مثال رب عمل صغير. أما اقتصادياً، فإنه لم يكن سوى أجير في حالة تبعية وثيقة للتاجر_الصانع ولرأس المال التجاري. وكانت مصلحة الحرفي التابع ومصلحة الصانع متطابقتين: فقد كانا يطالبان بالأجر الحيوي الأدنى، بالتعرفة. إلا أنهما لم يكونا يمضيان إلى إقامة صلة بين قيمة العمل ومعدل الأجر. فقد كان الأجر يحدد بموجب سعر المعيشة وليس بموجب قيمة العمل: فلم يكن قد جرى تصور الوظيفة الاجتماعية للعمل بوضوح. وكان عالم العمل مطبوعاً، بعقلية البورجوازية الحرفية الصغيرة وكان مثلها يشارك في الأيديولوجية البورجوازية. فلم يشكل العمال، لا بالفكر ولا بالعمل، عنصراً مستقلاً في عهد الثورة.

وهذا الموقف لم يخل من تناقضات خطيرة. فالحرفيون المرتبطون بصناعهم في شروط حياتهم كانوا، مع ذلك، يملكون ورشتهم وأدواتهم: فقد كانوا يبدون منتجين مستقلين. وكان وجود صناع ومتدربين تحت سيطرتهم يقوي عقليتهم البورجوازية. ولكن نظام الإنتاج الصغير والبيع المباشر كانا يعارضان، بشكل لا علاج له، بينهم وبين البورجوازية التجارية ورأس المال التجاري. ومن هنا، جاء لدى هؤلاء الحرفيين وأصحاب الدكاكين، جناح العراة المتقدم، مثل أعلى يتناقض مع التطور الاقتصادي. فقد كانوا يقفون ضد التركيز، وكانوا، هم أنفسهم، ملاكين. وعندما طالب أكثرهم تقدماً، في السنة الثانية، بالحد من الثروات، فاتهم التناقض بين هذا المطلب وصنعتهم كملاكين. وقد صعدت مطالب هؤلاء الحرفيين إلى شكاوى متحمسة واندفاعات تمرد

دون أن تتحدد، قط، في برنامج متماسك. وكان الأمر هو نفسه بالنسبة لرجال السياسة والمجموعات السياسية الذين شاركوهم عقليتهم: المسعورون اليعاقبة والروبسبيريون.

لم يكن لدى العراة الذين لم يتوصلوا إلى تحديد مكانهم في المجتمع مدلول واضح ومتميز حول العمل: فلم يكونوا يظنون أنه كان في إمكانه أن يشكل وظيفة في حد ذاته، ولم يكونوا يتصورونه إلا إلا في علاقته بالملكية وبالمعيشة. لقد أعادت بورجوازية قرن الأنوار الاعتبار، حقاً، للفنون والمهن، ولكنها لم تتصور العمل كوظيفة اجتماعية. ولم تواجه مسائل العمل، في ذاتها، ولا في علاقته بالعمال، أبداً، بين عامي ١٧٨٩ و١٧٩٤، بل من حيث علاقتها بمصالح البورجوازية الطبقية: وقانون لوشابولييه يثبت ذلك. فلم يجر، أبداً، تصور الأجور بوصفها ممثلة للعمل، بل بموجب الأقوات. وكيف كان يمكن لعالم العمل، وهو مندمج في الاقتصاد الحرفي المسيطر، أن يقابل بتصوراته تصورات البورجوازية؟ فلم يكن يمكن أن يكون له سوى موقع متأثر بالبنى الاجتماعية والسياسية السائدة.

لم يضع العراة مسألة العمل في قلب مشاغلهم الاجتماعية. فقد كانوا أكثر حساسية بكثير لمصالحهم كمستهلكين: فليست مطالب الأجور هي التي أثارتهم، بل مسألة الأقوات. وكان ارتفاع الأسعار، خاصة أسعار منتجات الاستهلاك الشعبي، وخاصة الخبز الذي كان يؤلف نصف النفقات الأسرية، على الأقل، يشكل العامل الحاسم الذي كان يضغط على ميزانية الأجير ويخفف عنها. وقد طالب العراة بإلغاء الرسم على المواد، ولكن المطالبة بالتعرفة ظلت استثنائية. وهذا يلقي ضوءاً ذا دلالة على الشروط الاقتصادية والاجتماعية، وكذلك على أيديولوجية العصر.

وقوى تفاقم شروط الحياة الشعبية، في نهاية القرن الثامن عشر، سمات العقلية الشعبية هذه. وقد أوضحته أعمال ج.أ.لابروس. فمن فترة

١٧٢٦-١٧٤٠ وفترة ١٧٨٥-١٧٨٩، أدى ارتفاع الأسعار الطويل الأمد إلى زيادة تكاليف الحياة بمعدل ٦٢ . وكان سعر الخبز يبلغ، في المتوسط نصف الميزانية الشعبية: وقد أدت اختلافات أسعار الحبوب الموسمية إلى ارتفاع هذا الرقم، عام ١٧٨٩، إلى ٨٨ . وكان ارتفاع الأسعار يراعي الفئات الميسورة وينهك الفقراء. ولم يتوصل رفع الأجور الإسمي بمعدل ٢٢ ، في المتوسط، إلى تعويض ارتفاع الأسعار:فالأجور تبعت، كالعادة الأسعار، دون أن تلحق بها. وبعبارة أضبط، هبط الأجر بنسبة ٢٥ . وكانت الجماهير الشعبية أكثر حساسية لمطلب الخبز اليومي منها لمطلب الحرية. وقد عارضت الحرية الاقتصادية بحق الحياة، وبصورة أدق بالتنظيم والترسيم اللذين كانا يضمنانها.

وكان الجوع، في نهاية التحليل، الملاط الذي وحد فئات اجتماعية متنوعة تنوع الحرفي وصاحب الدكان والصانع الذين كانت مصلحة مشتركة تكتلهم ضد التاجر الكبير وصاحب المشروع والمحتكر الأرستقراطي أو البورجوازي. ويمكن لمصطلح "العري" أن يبدو غامضاً في المفردات السوسيولوجية الحالية: ولكنه كان، في الشروط الاجتماعية للعصر، يقابل واقعاً. ولا شك في أنه لا يمكن استبعاد الدوافع السياسية من السلوك الشعبي: وفوق كل شيء، كراهية الأرستقراطية. ولكن الدافع الدائم للعمل الشعبي يقع، حقاً، في قسوة شروط الحياة. والسلوك الإرهابي نفسه كان مرتبطاً ارتباطاً لا ينفصم بمطلب الخبز اليومي.

الطموحات الاجتماعية للعراة: من حق الحياة إلى "المساواة في المتع"

لقد وضعت الجماهير الشعبية ذات النموذج القديم، العراة المدينيون أو الريفيون، إذن، في مركز مطالبها الاجتماعية، الخبز اليومي: وهذا ما تفسره، إلى درجة كافية، الظروف كما تفسره شروط حياتهم: فقد استخلصت منه، بصورة مبهمة، تأكيد الحق في الحياة: فيجب أن يأكل

البشر إلى حد الشبع. إلا أنه لا يمكن البحث، هنا، عن نظام اجتماعي متماسك: فالمطالب تحددت تحت ضغط الظروف. ووحدهما تأتي من المساواتية العميقة التي كانت تميز العقلية والسلوك الشعبيين: فيجب أن تكون شروط الحياة هي نفسها للجميع. وكان العراة يعارضون حق الملكية الكلي المولد للامساواة بالمساواة في المتع.

وفي الأشهر الأولى من عام ١٧٩٣، أدى تفاقم أزمة الأقوات بالمناضلين إلى تحديد فكرهم الاجتماعي بدقة. ففي ٧ شباط، أعلن الشعب الباريسي من "الحرس الفرنسي" أنه لا ينبغي للفقير أن يكون تحت رحمة الغني. "ودون ذلك، يتوقف البشر عن أن يكونوا متساوين في الحقوق، ودون ذلك سيكون وجود الأول مهدداً في كل لحظة، في حين أن الثاني سيفرض عليه أقسى القوانين". وقد شكلت هذه الأفكار الخلفية المشتركة للفكر الاجتماعي الشعبي. وقد وسعها المسعور جاك رو في عريضته إلى الكونفنسيون، في ٢٥ حزيران ١٧٩٣. ولدى أزمة صيف ١٧٩٣، استعيدت هذه الأفكار نفسها بقوة. وقد صرح فيليكس لوبيلوتييه في الكونفنسيون، في ٢٠ آب، متحدثاً باسم مفوضي المجالس الأولية، قائلاً: "لا يكفي أن تكون الجمهورية الفرنسية قائمة على المساواة، فيجب، أيضا، أن تترع القوانين، أن تترع الأعراف، في اتفاق ناجح، إلى إزالة اللامساواة في المتع، يجب أن تضمن حياة سعيدة لكل الفرنسيين". وفي ٢ أيلول أكدت شعبة العراة، مطالبة بالحد الأعلى من الأقوات، أن "الجمهورية يجب أن تؤمن لكل واحد وسائل الحصول على مواد الضرورة الأولى بالكمية التي لن يستطيع، دونها، أن يحافظ على حياته". وكما قالت المفوضية المؤقتة للكومونة المتحررة (ليون)، في ٢٦ برومير من السنة الثانية (١٦ تشرين الثاني ١٧٩٣)، كان من قبيل السخرية التحدث، دون انقطاع، عن المساواة "عندما يكون من شأن الفواصل الهائلة من السعادة أن تفصل الإنسان عن الإنسان دائماً".

وكان مطلب المساواة في المتع يقابل إحدى السمات الأساسية للعقلية الشعبية: المساواتية. فالعاري الحساس، خاصة، للامساواة الصارخة التي يقويها الغني في فترات القحط كان يطلب، أولاً، المساواة في موضوع الأقوات. وسرعان ما جرى تجاوز هذه المرحلة: فالمساواة ليست سوى كلمة إذا لم تطبق على كل شروط الحياة. ولا ينبغي أن يعيش الغني حياة أفضل من حياة الفقير، ويجب، أيضاً، أن يتخلى له عن النافل بالنسبة إليه وأن يتقاسم، عما قريب، ممتلكاته معه. وتصرح المفوضية المؤقتة للكومونة المتحررة قائلة: "خذوا كل ما يملكه مواطن مما لا يفيد لأن النافل انتهاك جلي ومجاني لحقوق الشعب. فكل إنسان يملك فوق ما يستطيع استعماله لا يمكن إلا أن يتعسف في استعماله: وهكذا، فإذا ترك له الضروري تماماً، فإن ما بقي يخص الجمهورية وأعضاءها غير المحظيين". فالعاري أصبح، فعلاً، مقاسماً. وقد كتب مفوضو لابوت-دي-مولان، مستعيدين كل اتهامات المالكين للمناضلين الشعبيين، في تقرير في السنة الثانية: "وعند ذلك، حين لم يعودوا يحسون بأية مقاومة، تصوروا، أخيراً، مشروع الاستيلاء على كل شيء وإبادة المالكين، وليس الملكيات، لتقاسم أملاكهم بعد ذلك".

والواقع أن العراة لم يكونوا، أبداً، معادين للملكية: فقد كانوا يريدون، فقط، أن يفيدوا هم، أنفسهم، من هذا الحق وأن لا يعانوا من التعسفات التي يؤدي إليها. ومن مطلب المساواة في المتع وصلوا، بطبيعة الحال، إلى الحد من حق الملكية، وليس إلى إلغائها.

وقد ثار العراة، وهم مستهلكون، أولاً، على حق ملكية منتجات الزراعة. فحق الحياة لم يصغ، قط، في المجرد، بل بموجب وضع مشخص، دائماً، ولإعطاء الشرعية لترسيم منتجات الضرورة الأولى الذي قدر أنه، وحده، الذي يستطيع ضمان المساواة في المتع. وهكذا وصل العراة إلى التضييق على حق المزارع في محصوله وإلى مراقبة تجارة الأقوات: وهو

موقف مشترك لكل الفكر الشعبي. وفي ٧ شباط ١٧٩٣، أكد القسم الباريسي من الحرس الفرنسي أنه لا يجب أن ينظر المزارع أو الملاك إلى منتجات الزراعة إلا "كوديعة يجب أن يؤدي عنها حساباً للجمهورية". وكان أوضح من ذلك تصريح مواطن من قسم ماريه، في آذار ١٧٩٣: "الخيرات تخص الكل، عامة، عندما تنتج الحياة". وعلى حد قول المسعور لوكلير، في عدد ١٤ آب ١٧٩٣ من جريدته "صديق الشعب"، "تخص الحبوب وكل الأشياء الاستهلاكية ذات الضرورة الأولى، عامة، الجمهورية فيما عدا تعويض عادل يدفع للمزارع ثمناً للعرق والأعمال المكرسة لزراعتها". وقال، من جديد، في ١٧ آب: "الأقوات تخص الجميع". وتقول عريضة العراة في ٢ أيلول ١٧٩٣ أنه "ليس للملكية من أساس سوى سعة الحاجات الجسدية". وكان تحقيق اللجنة المؤقتة للكومونة المتحررة يؤكد أن منتجات الأراضي الفرنسية تخص فرنسا، ويقع على عاتقها التعويض الواجب للمزارع. فللشعب، إذن، حق مضمون في الثمار التي ولدها".

إلا أن الأمر يدور حول ضمان ممارسة هذا الحق. فقد كان أوعى المناضلين يعرفون أن الترسيم ليس سوى مسكن غير كاف، وأحسوا بأن الحل الجذري يقوم على وضع منظومة توزيع الأقوات بين أيدي الأمة. وقد طلب لوكلير، في عدد ١٠ آب ١٧٩٣ من "صديق الشعب"، أن "لا يستطيع أحد، بعد الآن، أن يبيع الأشياء ذات الضرورة الأولى إلا للدولة". وطلبت شعبة الأرسيس من اليعاقبة، في ١٨ برومير من السنة الثانية (٨تشرين الثاني ١٧٩٣) إنشاء مخازن وطنية: "يجب أن يجبر المزارعون وأصحاب المشاغل على إيداع كل ما يفيض عن استهلاكهم من كل أنواع السلع بسعر معتدل. ويجب أن توزع الأمة هذه السلع نفسها". ويتساءل المجلس العام لشعبة الشانزيليزيه، في فانتوز من السنة الثانية، قائلاً: "من هو التاجر؟ إنه مستودع الأشياء الضرورية للحياة

وليس كما ظن، ببلاهة، حتى الآن، مالكها. فهو، إذن، موظف عام، وأهم الموظفين جميعاً". واستأنف مواطن الكلام قائلاً: "سوف يكون، فعلاً، أفضل الطرق وأقصرها لإحباط الأهداف المغرضة أو المعادية للثورة لدى التجار أن ينقل إلى باريس ويوزع على كل شعبة ما أمكن من المواد ويبيعها بالصورة التي يحددها القانون". وهكذا كانت ترتسم مشاريع التأميم لصالح الأمة أو صالح البلديات. وفي فترة الحد الأعلى والإرهاب، تملكت البلديات، فعلاً، المخابز ومحلات بيع العموم: ففي كليرمون فيران، وفي تروي... اكتسب الفكر الشعبي، على هذا النحو، دقة، وكانت الخطوط الكبرى لنظرية اجتماعية ترتسم بفعل الممارسة اليومية.

إلا أن مبدأ الملكية نفسه لم يوضع، قط، موضع مساءلة: فقد بقي العراة متمسكين تمسكاً قوياً بالملكية الصغيرة. ولكنهم، وهم المنتجون الصغار، كانوا يبنونها على العمل الشخصي. وملكية العامل هذه لوسائل عمله ونشاطه كانت تقابل البنية الحرفية لفرنسا القرن الثامن عشر: وهو نمط في الإنتاج لم يكن يمكن أن يزدهر ما لم يكن العامل ملاكاً حراً، الفلاح لحقله والحرفي لحانوته وأدواته. ورأت شعبة بواسونيير، في ٢٧ نيفور من السنة الثانية (١٦ كانون الثاني ١٧٩٤) " أن الثروات التي اكتسبت بالأعمال المفيدة للمجتمع لا يمكن إلا أن تحترم وتصان من كل مساس بها". ويرى تحقيق اللجنة المؤقتة للكومونة المتحررة أن العمل "يجب أن يكون مصحوباً، دائماً، باليسر".

كان الأغنياء والضخام هم الذين وقف العراة ضدهم إذ تبين لهم، بصورة مبهمة، أنه إذا بقيت سيطرة الغني كاملة لعدم ووجد تضييقات على ممارسة حق الملكية، فإن المساواة في التمتع لن تكون، قط، سوى كلمة عقيمة. وقد تحدد الارتكاس المساواتي، في النداءات والعرائض، خاصة في فترة الأزمة، في خطط ومشاريع متفاوتة المعقولية حول التسوية بين

الثروات: لا ينبغي أن يوجد أغنياء ولا فقراء. فيجب أن يجعل تشريع مناسب تركز الملكية بين أيدي أقلية طفيلية أمراً مستحيلاً. ولم يكن العراة يرون تناقضاً بين الإبقاء على الملكية الخاصة التي كانوا يتمتعون بها، فعلاً، أو يطالبون بالتمتع بها، وحصرها في حدود ضيقة، على قدر شرطهم الاجتماعي. وقد رسم برودوم، في هذا الاتجاه، في "ثورات باريس" (العددان ٢١٤ و٢١٥، في نهاية برومير من السنة الثانية)، صورة العاري: "ما من واحد من العراة يصبح غنياً أو يحافظ على غناه. إنه يحترم حق الملكية المقدس. وهو يفضل أن يموت جوعاً عن أن ينتزع، بالقوة، قوت أسرة شريفة وقريبة من العوز. ولكنه يقف، دون تحفظ، ضد هذه الثروات الكبيرة والوقحة، نتيجة الكيد والجشع. وعند ذلك، يعود إلى ملكه ويعيد التوازن الذي لا توجد، دونه، أبداً، مساواة، وبالتالي جمهورية".

وفي ١٨ آب ١٧٩٢، صرح غونشون، خطيب "رجال ١٤ تموز و ١٠ آب"، أمام منبر الجمعية التشريعية قائلاً: "فلتكن لكم حكومة تضع الشعب فوق موارده الضعيفة، والغني تحت وسائله. وسوف يكون التوازن كاملاً". وبعد سنة، استعاد لوكليرك هذا القول، كما لو كان صدى له، في عدد ١٠آب ١٧٩٣ من "صديق الشعب" قائلاً: "تكون دولة ما قريبة جداً من دمارها في كل مرة نرى، فيها، الإملاق الفاحش جالساً إلى جانب الثراء الفاحش". وحدد فيليكس لوبيلوتييه، في ٢٠ آب، باسم مفوضي المجالس الأولية، الفكرة بدقة، فقال: "فليكن الغني مالكاً لفائض ثروة مكرس لسعادة مواطنيه أقل منه مستودعاً لهذا الفائض". وصرح تحقيق اللجنة المؤقتة للكومونة المتحررة، أخيراً، في ٢٦ برومير من السنة الثانية (١٦ تشرين الثاني ١٧٩٣)، بأنه "إذا كانت المساواة بين البشر في السعادة مستحيلة مع الأسف، فقد كان من الممكن، على الأقل، المزيد من تقريب الشقة".

وسرعان ما جرى اجتياز الخطوة بين هذه الأفكار والمشاريع الطوباوية. وفي كراس غير معروف المؤلف صدر في كانون الثاني ١٧٩٣ بعنوان "حلوى الملوك"[1] ("أيها المواطنون، هاهو عيد الأسرة، فأين حصة الفقير؟")، أعلن عن المملق "شريكاً غير قابل للخلع، في ملكية" خيرات الغني. وفي ربيع ١٧٩٣، قدم المؤلف توبي إلى شعبة المتحدين، "بحثاً في وسائل تحسين مصير الطبقة المملقة من المجتمع" تبنته هذه الشعبة: فمن أجل خفض اللامساواة وتأمين ملكية لكل المواطنين، تخيل بيع القصور التي كانت ملكية من اجل إنشاء قروض دون فائدة للذين يريدون أن يؤسسوا "منشأة صغيرة". وقد تبنت شعبة لوبيلوتييه، الجمعية الشعبية، في ٢ فريمير (٢٢ تشرين الثاني ١٧٩٣)، مشروعاً كان هدفه المعلن "التسوية بين الثروات قدر المستطاع". فقد كان ينبغي إبادة الثراء الخاص وتأمين اليسر العام وإبعاد البؤس البشع.

ولم تكن هذه المشاريع تخرج عن مجال الطوباوية. وأدق من ذلك كانت عريضة شعبة العراة في ٢ أيلول ١٧٩٣. ولم تكن تريد تحديد "أرباح الصناعة وأجور العمل وأرباح التجارة التي سيجعلها القانون معتدلة"، أي إقامة تسعير عام، فقط، بل كانت تريد، أيضاً، الحد من سعة الاستثمارات ("يجب أن لا يستطيع أحد أن يستأجر من الأراضي أكثر مما يلزم لكمية محددة من المحاريث") والمشروعات ("يجب أن لا يستطيع مواطن واحد أن يكون له أكثر من ورشة، أكثر من دكان")، وكانت تريد، أخيراً، فرض حد على الغنى ("سوف يعين حد أعلى للثروات. فيجب أن لا يستطيع الفرد نفسه امتلاك أكثر من حد أعلى"). والعريضة لا تذكر ما هو الحد الأعلى، ولكن الواضح هو أنه سيقابل الملكية

١-إشارة إلى "عيد الملوك"، في الغرب، وعيد الغطاس في الشرق، وهو عيد تتناول، فيه، الأسرة، بعض أنواع الحلوى. (المعرب)

الحرفية والحانوتية. وتخلص شعبة العراة إلى أن هذه التدابير الجذرية "ستزيل، تدريجياً، اللامساواة المغالية في الثروات وتزيد عدد الملاكين". ولا نجد، في أية برهة أخرى من الثورة، صياغة في هذه الدقة وهذا الوضوح للمثل الأعلى الشعبي. وهو مثل أعلى في حجم الحرفيين وأصحاب الدكاكين الذين كانوا يشكلون ملاكات العراة ويمارسون على صناعهم والمتدربين لديهم تأثيراً أيديولوجياً حاسماً. وهو، أيضاً، مثل أعلى في حجم هذه الجماهير من المستهلكين وصغار المنتجين المدينيين المعادين، في الوقت نفسه، لكل الباعة المباشرين وغير المباشرين للأقوات ولكل أصحاب المشاريع الذين كانت مبادراتهم الرأسمالية تهدد بردهم إلى حالة عمال تابعين.

إن هناك سمتين تستحقان الإلحاح عليهما في نهاية هذه اللمحة السريعة. فهناك، أولاً، إبهام الاتجاهات الاجتماعية الشعبية وعدم أصالتها إلى حد ما. وهذه السمة الأولى كانت ناجمة عن موقع العراة نفسه في المجتمع. فقد كانوا يتألفون من عناصر متغايرة لا يوحد بينها سوى معارضتها للأرستقراطية. وكان الحرفيون والباعة ينتمون إلى البورجوازية الصغيرة، والمتوسطة أحياناً. وكان الصناع يشاركونهم حياتهم ويشاطرونهم العقلية نفسها. وكان بينهم، أيضاً، أجراء المشاريع الصناعية الكبيرة النادرة التي كانت باريس تضمها آنذاك. وكان بينهم، أيضاً، فئة واسعة من المثقفين والفنانين والخارجين على طبقتهم. ولم يكن يمكن أن يكون للعراة وعي طبقي ولا برنامج اجتماعي متماسك: فقد بقيت طموحاتهم غائمة ولا تخلو من التناقض. ولم تكن تبدي، فوق ذلك، أي طابع نوعي: فقد كانت تنتمي إلى الخلفية المشتركة التي كان يستمد منها، بمقادير متفاوتة، كل الثوريين، ولاسيما الجبليين واليعاقبة. والفرق بين العري واليعقوبية هو فرق في الدرجة وليس في الطبيعة. وكان مثل المناضلين العراة الاجتماعي الأعلى قريباً جداً من مثل الروبسبيريين: جماعة من صغار

المنتجين المستقلين تؤمن الدولة، بينهم، مساواة نسبية. وقد طالب هؤلاء المناضلون، بالمقابلة مع البورجوازية الجبلية، بالتنظيم والتسعير. ومضى بعضهم حتى درجة الحد من الملكية الحرفية أو الحانوتية ومن الاستثمار العقاري أيضاً: ونادراً ما طالبوا بالحد من ملكية المنقولات وهذا خفر غريب كان يعبر عن الحقائق الزراعية العميقة للعصر. وقد برر الحد الأعلى بضرورات الدفاع الوطني أكثر منه باعتبارات نظرية، وأكثر من ذلك، أيضاً، كوسيلة لإعادة التوازن بين المصالح الاقتصادية المتنازعة. وبذلك، بقي العراة أوفياء لإعلان ١٧٩٣ عن الحقوق الذي تصور الأمة كجماعة هدفها "السعادة المشتركة" والمساواة في وسيلة هذه السعادة. فنزعة العراة بدت، إذن، في الميدان الاجتماعي من الطبيعة نفسها التي كانت عليها الأيديولوجية الجبلية، وخاصة اليعقوبية، مع بعض الفروق الصغيرة، ومع التناقضات نفسها أيضاً. فأصالتها كانت في مكان آخر، في وجوهها السياسية.

إلى أي حد، من جهة أخرى، كانت هذه الاتجاهات ممثلة لجملة العراة؟ إن المداولات والنداءات والعرائض التي نقلتها لم تكن صادرة إلا عن قلة من المناضلين المتعلمين إلى درجة تكفي من أجل أن يكتبوا والذين كانوا مشبعين، بمقادير متفاوتة، بفكر الأنوار حتى حين لم تكن لهم معرفة مباشرة به. فقد انتشرت، في النوادي والجمعيات الشعبية، روسوية ذاع صيتها قبل ذلك بكثير بين الشعب: فنجد صدى قوياً لها في عدد من النصوص الصادرة عن عدد من منظمات الشعب الباريسية. ويبقى، مع ذلك، أن مناضلين عديدين شغلوا مراكز في شعبهم لم يكونوا يعرفون القراءة ولا الكتابة: وهناك عدة وثائق تثبت ذلك. فالكتلة الكبرى من العراة تحركت بدافع شروط حياتها البائسة أكثر منها بقوة الأفكار: وشكل القحط دافعاً دائماً للهياج الشعبي، لعصيان ريفييون في نيسان ١٧٨٩، ليومي جيرمينال وبريريال من السنة الثانية دون أن يمكن استبعاد

الدوافع السياسية لهذا السبب، وكان الأمر يدور حول أيام ثورية كبرى. فقد كان كل العراة، في السنتين الثانية والثالثة، يتجهون، بإبهام، إلى الجمهورية المساواتية التي كانوا ينعتونها بالديمقراطية أو بالشعبية. وإذا كان بعض المناضلين قد استطاعوا، وحدهم، بفضل تعليم كاف، أن يرسموا، على خطى القادة الجبليين أو اليعاقبة، سماتها ويبرروها نظرياً، فإن كتلة العراة اكتفت بالنضال من أجل مطالبها الفورية.

وهذه النضالات المطلبية هي التي تتلاحم، عبرها، في نهاية التحليل، الطموحات الاجتماعية للعراة: كما هو الأمر بالنسبة للتنظيم والتسعير. ففي عام ١٧٩٣، طولب بالحد الأعلى من الحبوب من أجل جعل سعر الخبز منسجماً مع الأجور، للسماح للعمال بالعيش: فقد ذكر حق الحياة كذريعة مساندة. وقد سبقت المطالبة الاجتماعية التبرير النظري الذي عاد فشدد من النضال وإثارته. والأعمال المطلبية تسمح أكثر مما تسمح الإعلانات بفهم الطموحات الاجتماعية للعراة بدقة: هذا المثل الأعلى الشعبي للملكية محدودة وإنتاج صغير مستقل يؤمنان الخبز اليومي للجميع.

وكان العراة يتخبطون في تناقضات غير قابلة للحل. فقد كانوا معادين للأغنياء والضخام، إلا أنهم كانوا مرتبطين بالنظام البورجوازي لكونهم ملاكين، فعلاً، أو يتوقون إلى أن يصيرون كذلك: كانوا يطالبون بالتسعير والحد من الملكية، ولكنهم كانوا، في الوقت نفسه، يطالبون باستقلال الدكان والحرفة والملكية الريفية وكانوا، بذلك، من أنصار الليبرالية الاقتصادية. وكنت هذه التناقضات تعكس البنية الاجتماعية للعراة. فمعظم الحرفيين المرتبطين بنظام إنتاج قائم على العمل الشخصي كانوا محكوماً عليهم بالانحسار بقدر ما كان يتقدم التنظيم الرأسمالي للاقتصاد.

وقد شاطرهم اليعاقبة والروبسبيريون هذه التناقضات نفسها: وكانوا، كالعراة، ضحاياها. وهكذا يقاس التنازع الذي لا حل له الذي يمكن أن

يوحد بين مطامح مجموعة اجتماعية والحالة الموضوعية للضرورات التاريخية. وهكذا يتحدد، بدقة، الصراع الفاجع الذي غرقت، فيه، أمام مطالب ثورة بورجوازية، الجمهورية المساواتية التي كان العراة يريدونها.

الإرهاب والأقوات: المسعورون[1]

لا نستطيع ترجيح اتجاهات المسعورين عن اتجاهات العراة: فهي تنتمي إلى المجال الأيديولوجي العام نفسه، مجال مجتمع تسوده الحرفية والحانوتية. وهي تقع في السياق التاريخي نفسه، سياق الخطر الذي هدد الثورة وأزمة أقوات عامي ١٧٩٢-١٧٩٣. ولكن المسعورين كانوا من الأوائل الذين حاولوا إعطاء المطلبية الشعبية تبريراً نظرياً وتحديد برنامج يلبي حاجات الجماهير دون كثير من النجاح.

وقد لفت أ.ماتييز وج.لوفيفر، منذ زمن طويل، الانتباه إلى مسعور أورليان، تابورو دومونتينيي. فلدى أزمة أقوات خريف ١٧٩٢، كتب تابورو "مشروع قانون حول الأقوات" نقل إلى الكونفنسيون في ٢٥ تشرين الأول ١٧٩٢. وكان هذا المشروع يتضمن عرض مبادئ كان يعبر عن التوجهات الأساسية للعقلية الشعبية. فقد قابل تابورو، فقط، بين حالة الطبيعة التي كانت المشاعية، فيها، هي الحق والحالة الاجتماعية التي تكون الملكية، فيها، مشروعة: فالكونفنسيون كان قد أدان القانون الزراعي.

ويشكل المشروع، كما أشار ج.لوفيفر، عرضاً منهبياً ملفتاً للانتباه للديمقراطية الاجتماعية التي كان يتوق إليها العراة. "سوف نضل السبيل في هذا الصدد طالما تركنا أنفسنا خاضعين لمطالب الملاكين العقاريين وكبار الرأسماليين الذين لا يتزعون، متفقين، إلا إلى الاستيلاء على كل القوت القومي ليكتسبوا حق الحياة والموت على الجنس البشري لمصلحة

١-اسم أطلق على فئة من المتطرفين في عهد الثورة الفرنسية. (المعرب)

جشعهم... إن العدالة الطبيعية تملي حدوداً على أرباح الملكيات الحصرية، وريع ملاك الأراضي المشروع يقتصر على ٢٥ من النفقات الأساسية وعلى الاستعادة السنوية لنفقات زراعة الأرض... وبما أن العمل هو درب مفتوح أمام المملق ليستعيد من الأرض نصيبه من الخيرات الذي خصته به محكمة الحق الطبيعي، قبل وجود أي اتفاق مدني، فإنه يلي ذلك أنه على الحالة الاجتماعية، بالضرورة، أن ترد له، مقابل عمله، معادل ما خسره، بالتناقل الذي لا تعيه الذاكرة لثروة وراثية، يعادل مجموع حاجاته الضرورية التي يجب تحديد تعرفة أجره على أساس مقدارها. ومن هنا تنجم ضرورة قانون تعويضي يرفع الأجر إلى مستوى سعر المأكولات الجاري، أو يخفض سعر المأكولات إلى مستوى الأجر"، علماً بأن الخبز يجب أن لا يأخذ أكثر من الثلث. " إن القول بأن السكان يفيضون على موارد الطبيعة، كما يدعي بعضهم الذين يتحدثون، بازدراء، عن تضاعف المملقين، هو من قبيل التجديف على الخالق بالسخرية من التنظيم الفيزيائي للطبيعة، وهو، أخيراً، من قبيل التلميح، ضد كل عقل، إلى أن المعلول أقوى من العلة. فتضاعف المملقين يأتي من التوزيع اللامتساوي للمكافآت على كل طبقات المجتمع".

وقد انتقد التداول الحر للحبوب بقوة. فهو، بإخفائه أقوات الأمة عن الرقابة العامة، يشجع كل المخالفات في السعر والنوعية. ويجب أن يعاقب الاحتكار بوصفه "جريمة قدح من الدرجة الأولى، في ذات الأمة صاحبة السيادة". وقد نص "المشروع" على الإعلان عن الموسم، تحت طائلة المصادرة، وترسيم الحبوب بحيث لا يتجاوز رغيف خبز وزنه تسع ليبرات خمسة عشر فلساً، والإلزام بالبيع، في الأسواق، حسب التعرفة تحت طائلة الموت. وقد منع الأفراد، بمن فيهم الباعة، من تكوين مختزنات من الحبوب تحت طائلة الموت. وسوف تزود كل مدينة بمخزن قومي. ولن يكون هناك سوى نوع واحد من الخبز، ثلثاه من القمح وثلثه من

الشعير.

والطابع الإرهابي لمشروع تابورو مدهش، وكذلك هو الأمر مع عدم كفايته. فقد كان منصوصاً على الحكم بالموت، في حالة المخالفة، بصورة واسعة: "لا يمكن للظمأ إلى الثروة أن ينطفئ إلا في سيول من الدماء". إلا أنه لا يقابل هذا القمع القاسي أي تحديد للوسائل التقنية. فلم ينص على مصادرة أو تقنين أو تأميم لصالح البلدية. وكيف يمكن تموين المخازن القومية في حالات عدم الكفاية؟ لقد بقي "المشروع" مدينياً بصورة ضيقة: فلم يكن هناك ذكر لعراة الأرياف، ولا لجهاز مركزي ينسق بين حاجات مختلف المناطق بموجب الموسم. فقد بقي المسعورون أسرى السياق الاجتماعي المديني حيث كان يقع عملهم: فلم يتوصلوا إلى تصور برنامج متماسك يلبي حاجات مجمل الجماهير، الريفية كما المدينية.

وكان الأمر كذلك مع جاك رو. فمنذ ربيع ١٧٩٣، وفي حين كانت الأزمة الوطنية تضاعف الأزمة الاجتماعية وتزيدها حدة، رسم خطوط برنامج "مسعور" في كتابه "خطاب في وسائل إنقاذ فرنسا والحرية". "بما أن من المستحيل تذوق مفاتن الحرية عندما يكون على المرء أن يناضل ضد الجوع والبؤس والقوانين التي تحتوي على وسائل القمع. وبما أن التجارة لا يمكن أن تقوم على صنع ما يضر ثلاثة أرباع البشر، اطلبوا أن ينزل الحكم بالموت على محتكري المأكولات، على الذين يحطون، بتجارة المال، من شأن عملتنا ويوصلوننا، بخطى سريعة، إلى مرفأ الثورة المضادة". والأدوية المقترحة هي تلك، نفسها، التي كان ينادي بها المناضلون الشعبيون: منع تصدير الحبوب، الإلزام بالبيع في الأسواق، "إنشاء مخازن عامة في كل المدن والبلدات الكبيرة سيكون، فيها، سعر كل السلع مدعوماً". ولم يكن جاك رو قد وصل، بعد، من ذلك إلى المطالبة بالتسعير. "بما أن المزارعين الأغنياء سيكونون مجبرين على حمل موادهم

إلى المخزن المشترك، وبما أن فرنسا ستقدم، في كل جانب، مشهد أهراء هائل وموارده، فسوف يعقب العصر الذهبي، أخيراً، العصر الحديدي".

وتفاقمت الأزمة في خريف ١٧٩٢. وعند ذلك، ربط جاك رو، بصورة أوثق، بين المسألة السياسية والمسألة الاجتماعية في "خطاب في محاكمة لويس الأخير وفي ملاحقة المضاربين المحتكرين والخونة" (كانون الأول ١٧٩٢). فلم تكن المطالبة بموت الملك كافية. "هناك جبن في التسامح مع الذين يتملكون منتجات الأرض والصناعة، الذين يكدسون في أهراءات البخل مواد الضرورة الأولى ويخضعون دموع الشعب وافتقاره لحسابات ربوية". ولدى اضطرابات السكر، في ٢٥ شباط ١٧٩٣، برر جاك رو، إذا صدقنا "ثورة باريس"، النهب: "أعتقد فوق ذلك، بأن البقالين لم يفعلوا شيئاً سوى أنهم ردوا للشعب ما كانوا يجعلونه، منذ زمن طويل، يدفع ثمنه أغلى مما ينبغي بكثير". وقد أكد شيسنو الذي كان رئيس نادي الجبالين، في الظروف نفسها، أنه "كان للنهب هدف أخلاقي". إلا أن روبسبيير ندد، هنا، كمارا، بـ"مكيدة مدبرة ضد الوطنيين أنفسهم": فقد كان لدى الشعب شيء أفضل من الثورة "من أجل سلع هزيلة،... وكان النهب يقابل، بالتأكيد، مساواتية العراة الأصيلة: فقد كانت الاستعادة الفردية مبررة بعدم التناسب في شروط الحياة".

وتقع ذروة نشاط جاك رو في نهاية حزيران ١٧٩٣، بعد محو الجيرونديين. ففي ٢٠ حزيران، اقترح، في نادي الجبالين، أن تضاف إلى الدستور، وكان قد صوت على قسم كبير منه فعلاً، مادة تنزل الحكم بالموت ضد المضاربة والاحتكار. وعاد، منذ ذلك الحين، بعناد، إلى الهجوم، كل يوم، أمام المجلس العام للكومونة أو نادي الجبالين أو الهيئة العامة لشعبة غرافيلييه. "إذا لم تكن هذه المادة موجودة في الدستور، فإننا نستطيع أن نقول للجبليين: إنكم لم تفعلوا شيئاً من أجل العراة. فليحط

الشعب بالكونفنسيون وليصرخ فيه بصوت واحد: نحن نعبد الحرية ولكننا لا نريد الموت جوعاً".

وقدم جاك رو "نداء إلى الكونفنسيون باسم شعبة غرافيلييه وبون نوفيل ونادي الحبالين"، في ٢٥ حزيران ١٧٩٣. "الوثيقة الدستورية ستقدم من أجل مصادقة العاهل. هل حرمتم، فيها، المضاربة؟ كلا! هل نطقتم بالحكم بالموت ضد المحتكرين؟ كلا! هل حددتم ما تقوم عليه الحرية؟ كلا! هل منعتم بيع المال الممول؟ كلا! حسناً! إننا نعلن لكم أنكم لم تفعلوا كل شيء من أجل سعادة الشعب. فالحرية ليست سوى شبح عقيم عندما تستطيع طبقة من البشر تجويع الأخرى دون عقاب. والمساواة ليست سوى شبح عقيم عندما يمارس الغني، بالاحتكار حق الحياة والموت على شبيهه، والجمهورية ليست سوى شبح عقيم عندما تجري الثورة المضادة، يوماً بعد يوم، عن طريق سعر المواد الذي لا تستطيع ثلاثة أرباع المواطنين بلوغه دون ذرف الدموع". إن حق الحياة فوق حق الملكية. " بأي شيء تكون ملكيات المحتالين شيئاً أقدس من حياة الإنسان؟... حرية التجارة هي حق الاستعمال وليس الحق في الطغيان ومنع الاستعمال. فالمواد الضرورية للجميع يجب أن تسلم بالسعر الذي يستطيع الجميع بلوغه. أعلنوا، إذن، قراراتكم مرة أخرى، والعراة سينفذون، بأسلحتهم، قراراتكم".

النبرة، وإن لم تكن الأفكار، جديدة: وقد صدمت الكونفنسيون. كانت المطالب هي مطالب أكثر الشعب الباريسية تقدماً، المعلنة، مرات عديدة، منذ أزمة أيار ١٧٩٣. وهي مطالب من مستوى اقتصادي واجتماعي: تسعير عام، قمع الاحتكار، منع بيع المال. ولكنها، أيضاً، مطالب سياسية، مطالب أوعى المناضلين نفسها: تسريح النبلاء من الجيش، اعتقال أقارب المهاجرين، طرد منادي الكونفنسيون. وكان جاك رو يقدم، هنا، بصورة منهجية، برنامج الجناح المتقدم للعراة الباريسيين: فلم

يكن يجدد. ولكن النبرة كانت جديدة: فجاك رو الذي يتكلم باسم الشعب السيد يعنف المجلس، يهدده.. وتصلب الكونفنسيون وطرد جاك رو من على المنبر. فالكونفنسيون، وهو مجلس تمثيلي معتز بصلاحياته، لم يكن يستطيع التساهل في ممارسات الديمقراطية المباشرة.

وقد سمى أ.ماتييز نداء ٢٥ حزيران ١٧٩٣ "بيان المسعورين". وهذا تضخيم مؤكد. فجاك رو كان مسموع الكلام في شعبة غرافيلييه: ولم يكن يستطيع ادعاء الكلام باسم العراة الباريسيين، ولا باسم المسعورين الذين لم يشكلوا، قط، مجموعة متماسكة. فالمسعورون، وكانوا شخصيات قوية ومناضلين متحمسين، لم يعرفوا، أبداً، كيف ينسقون نشاطهم. وكان الأمر يدور حول مناضلين ينشطون منفردين، جاك رو في شعبة غرافيلييه، فارليه في شعبة حقوق الإنسان، لوكلير في صلة مع كلير لاكوب وجمعية الجمهوريين الثوريين، أكثر مما كان يدور حول مجموعة أو حركة. وأولى بنا أن لا نستطيع الحديث عن كيان عقيدة.

وقد كتب أ.ماتييز، أيضاً، عن الأب جاك رو مسمياً إياه "كاهن الاشتراكية"، وسماه م.دومانجيه "الخوري الأحمر". وهاتان مفارقتان. فلنقل عنه أنه مناضل في شعبة، مرتبط بالشعب ومعبر عن طموحاته واتجاهاته بعقل نافذ البصيرة وقوة تحليل وصدق وحرارة في اللهجة غير عادية جميعها.

ويشهد، أيضاً، على مطابقة أفكار المسعورين مع الطموحات الاجتماعية للمسعورين الباريسيين واتجاهاتهم السياسية "الإعلان الرسمي عن حقوق الإنسان في الحالة الاجتماعية" الذي قرأه فارليه في المجلس العام للكومونة في ٨ حزيران ١٧٩٣. وكان تأكيداً لمبادئ الديمقراطية الشعبية: "يجب على العاهل أن يرأس، باستمرار، الجسم الاجتماعي. إنه لا يريد، قط، أن يمثله". وليس النواب سوى "مندوبين تابعين"، "مفوضين"، "وكلاء". إلا أن فارليه كان يضع، بين حقوق الإنسان، "التمتع بالملكيات" التي

تقع تحت حماية المواطنين المعنيين، جميعاً، بالمحافظة عليها. إذا "كان لحق تملك الأراضي حدود في المجتمع"، إلا أن "حريتها يجب أن تكون بحيث لا تحد من المبادرة التجارية أو الزراعية". وفارليه لم يحدد، بدقة، لا هذه الحدود ولا تلك الحرية. فبما أن المملقين يشكلون الأغلبية في كل الدول، " فإن أقرب إرادالهم إلى الطبيعة وأكثر حقوقهم ثباتاً هو أن يصونوا أنفسهم من اضطهاد الأغنياء بالحد من طموح الاقتناء وإنهاء عدم التناسب العظيم في الثروات بوسائل عادلة". وفارليه لا يحدد، بدقة، ما هي هذه الوسائل العادلة.

وقد ميز، في المادة التالية، أربعة أنواع من الملكيات في الحالة الاجتماعية: "الأولى، أقدس الملكيات والتي يحق لكل إنسان المطالبة بها هي تلك التي تؤمن له، بصورة كافية، وسائل العيش الأولى": الاعتراف بحق الحياة الذي لا يقول فارليه كيف سيؤمن. ثم يأتي الحق في المعونة: "الملكية الثانية التي لا تقل عن الأولى أهمية تقوم على ممارسة الإحسان الواجب للمملقين، المقدم للذين هم في حالة الراحة إذا كانوا مرضى أو مسنين أو معاقين أو الذين في حالة لا تسمح لهم بأن يكونوا مفيدين، وفي المساعدة التي يقدمها العمل للمعافى الفقير". والأمر يدور، هنا، حول شكل من المساعدات العامة التي تنتمي إلى ممارسة ورشات الإحسان في النظام القديم، وليس حول حق العمل الذي اعترف به عام ١٨٤٨. "والملكية الثالثة هي نتاج العمل التجاري أو الزراعي أو أجر عمل أو وظيفة عامة أو خاصة. وتتألف الملكية الرابعة من المقتنيات والمواريث والهبات". وبما أن الملكية حق لا ينتهك، فإن "كل مالك حر في التصرف، على هواه، في أملاكه ومداخيله مهما كانت طبيعتها". ولكن، من سيحكم على هذا الاستعمال؟ "الممتلكات المكدسة على حساب الثروة العامة، بالسرقة أو المضاربة أو الاحتكار أو الاستيلاء تصبح أملاكاً وطنية في اللحظة التي يحصل، فيها، المجتمع، بوقائع ثابتة، على دليل الاختلاس". ولا يوجد في

ذلك ما يتجاوز مطالب العراة العادية. إلا أنه كان للمسعورين، على الأقل، فضل صياغتها بوضوح والنضال من أجل تحقيقها.

وكان اليعاقبة، وخاصة روبسبير، وبعض المؤرخين على خطاهم، قساة على المسعورين وخاصة على جاك، "مفسد شعبة غرافيلييه"، على حد قول جريدة صديق الشعب و"كاتب مرتزق" على حد قول غير القابل للفساد[1]. وذلك تلميح تشهيري. فلا يمكن أن يكون صدق المسعورين أو حماستهم لقضية الشعب موضع شك. ولكنهم، بوصفهم طليعة الحركة الشعبية التي أرادوا أن يكونوا الناطقين بلسانها، كانوا أول ضحايا عمل الاستقرار اليعقوبي. وقد كتب جاك رو، في جريدته "الصحفي" في نهاية أيلول ١٧٩٣، يقول: "يا هؤلاء المنافقين! لقد استخدموا أمثال لوكلير وأمثال فارليه والمحتال جاك رو... استخدموا ***النساء الثوريات*** لتحطيم صولجان الطاغية، للإطاحة بفئة رجال الدولة. وهم، اليوم، يدوسون بالأقدام أدوات الثورات". لم يكن جاك رو يتصور أنه لم يمكن للخدمات المسداة إلى الثورة أن تعتذر، في نظر لجان الحكومة المشغولة بالتوازن، هياج المسعورين والعراة غير المنظم أحياناً، ولا الهجمات ضد الديكتاتورية اليعقوبية التي كانت في طريقها إلى الاستقرار. ولم يكن جاك رو يستطيع أن يتنبأ بأن اليعاقبة والروبسبيريين، أنفسهم، سيهلكون، بعد عشرة أشهر، ضحايا للمتناقضات الاجتماعية نفسها وللعجز السياسي نفسه.

تناقضات اليعقوبية

تقع اليعقوبية، في وجوهها الاجتماعية، في مجال العراة الأيديولوجي العام نفسه: وقد قلنا أن الفرق كان في الدرجة وليس في الطبيعة. فلم تكن الأفكار التي طرحها العراة، تحت ضغط القحط، تمثل، في سياق العصر

١–اللقب الذي أطلق على روبسبير. (المعرب)

الاجتماعي، أية أصالة. فقد عبر عنها، بصياغات أوضح، الناطقون بلسان الفئات المتنوعة للبورجوازية الجبلية الذين كانوا يستمدونها، هم أنفسهم، من تلك الخلفية الفلسفية المشتركة للقرن المتأثرة بروسو. وربما كان بين الروسوية وحركة العراة توافق أكثر من صلة نسب. وهذه الصلة ظهرت، بمزيد من الدقة، بين الروسوية واليعقوبية وأكثر من ذلك، أيضاً، بين الروسوية والروبسبيرية.

الأيديولوجية الاجتماعية اليعقوبية

لا يمكن، تاريخياً، الحديث عن اليعقوبية دون أي تدقيق آخر، على اعتبار أن النادي قد تطور خلال السنوات الأربع من حياته. فلنميز، مع ميشليه، عن اليعقوبية البدائية المحافظة، يعقوبية ١٧٩٢ المختلطة التي سيطر عليها بريسو والجيروندين، ويعقوبية ١٧٩٣. ولم تكن المسألة الواقعة في قلب المساجلة سياسية فقط: فمسألة الملكية بلورت التعارضات. ويعقوبية ١٧٩٣ هي، حقاً، التي أثارت، بارتباطها بالروسوية، كراهية الثورة المضادة والتقليد بالقدر نفسه الذي رمزت، به، إلى الثورة في كل كفايتها.

وقد بحثت اليعقوبية في الروسوية عن دعامتها الأيديولوجية. إلا أنه وجد، لدى هذه وتلك، العجز نفسه عن تحليل دقيق وناجع لوقائع العصر الاجتماعية. فقد عبرت كلتاهما عن التناقضات نفسها، وعن العجز نفسه في نهاية المطاف.

كتب روسو، في "الاعترافات"، أنه ولد "في أسرة كانت أخلاقها تميزها عن الشعب": فقد كان أبوه ساعاتياً. وكما لو كان صدى، يرد دوبلاي، مضيف روبسبير الذي يقدمه ميشليه، عن حق، كرمز اجتماعي لليعقوبية. وغالباً ما استشهد بكلمة ابنته، زوجة لوبا النائب في الكونفنسيون، التي قالت أنه لم يكن من شأن أبيها المهتم بالمكانة

البورجوازية أن يقبل على مائدته واحداً من "خدمه"، أي واحداً من عماله. وقد ذكر جوريس، في كتابه "التاريخ الاشتراكي للثورة الفرنسية" بأن النجار دوبلاي كان يقبض ما يتراوح بين عشرة آلاف واثني عشر ألف ليرة كدخل من إيجارات بيوته دون أن نحسب أرباح مشروعه. لقد كان "النجار" دوبلاي غائصاً، بالتأكيد، في عالم العمل، ولكنه كان، مع ذلك، صاحب مشروع تجارة كبير. ونفهم، هنا، التباس موضع اليعاقبة الاجتماعي: فقد كانوا أقرب إلى الشعب من أن يجهلوا حاجاته، ولكن ذلك بتميزهم عنه، فعلاً، إلى حد يكفي لعدم الامتناع عن خدمة مصالح البورجوازية.

كان اليعاقبة، بمرتبتهم الاجتماعية، وغالباً بمزاجهم، يجدون أنفسهم متفقين مع تعاليم روسو. وكان اليعقوبي الذي يستمتع، كما تبين الحياة لدى أسرة دوبلاي، بمتع الأسرة البسيطة وبتبادل الصداقة المعتدل على مستوى الأسرة البورجوازية المتوسطة في ذوقه ونمط حياته. وهذه الفئة الاجتماعية التي كانت تشكل أغلبية أعداد اليعاقبة تتصف بالأمانة والاجتهاد في العمل والاعتدال والنفور المتعادل من الغنى المفرط ومن الفقر المدقع. ومن هنا جاءت التناقضات التي ناءت بثقلها على اليعقوبية، كما على الروسوية، ولا سيما من حيث مسألة المساواة، وبالتالي مسألة الملكية. فمع هجوم اليعاقبة ضد الأغنياء، ومع اتخاذ أعنف تدابير السلامة العامة وأكثرها كفاية، فإنهم استماتوا في بيان تعلقهم بالملكية الفردية وفي مطاردة شبح القانون الزراعي.

وإذا أخذنا، من بين أشهر الجبليين واليعاقبة، دانتون ومارا، فلا يبدو، ولو كان ذلك بدرجات مختلفة، أنه كان لديهما نظام اجتماعي محدد جيداً. ولا شك في أن دانتون هاجم الغنى والتجاوزات الناجمة عن اللامساواة، ولكن ذلك كان مجرد تنديدات. وقيل كثيراً عن مارا إن فكره الاجتماعي كان الأكثر راديكالية. إلا أنه لم يكن، أبداً، ذلك المنادي

الشرس بالقانون الزراعي الذي طرحه أعداؤه أمام التاريخ لإخافة الملاكين. لقد كان، بالتأكيد، عقلاً سياسياً، ولكنه لم يكن، أبداً، مفكراً اجتماعياً عميقاً.

صرح مارا، عام ١٧٩٣، قائلاً: "لقد وصلت إلى الثورة بأفكار جاهزة". وبالفعل، بدا رائداً للتيار الأيديولوجي الذي توطد في السنة الثانية وأعطى الحركة الثورية كل ديناميكيتها. وقد أمكن لفكره أن ينضج وأن يزيد دقة حول بعض النقاط، ولكنه لم يتغير في خطوطه العامة. وفي الميدان الاجتماعي، أكد مارا، منذ ١٧٨٠، الأفكار التي طرحها اليعاقبة عام ١٧٩٣: فقد طرحت "خطة التشريع الجنائي" مقتضى حق في الحياة سبّاق على حق الملكية. "حق التملك ينتج عن حق الحياة". وقد أخذ مارا، كطليعة للحركة الشعبية، منذ ١٧٨٩، نبرات جاك رو في عريضته المؤرخة في ٢٥ حزيران ١٧٩٣. ففي كراس صدر في٢٣ آب١٧٨٩، "الدستور أو مشروع إعلان الحقوق" كتب بعد روسو، يقول: "دون بعض التناسب في الثروات، ترتد الميزات التي يستمدها من ليست له أية ملكية من الميثاق الاجتماعي إلى لا شيء تقريباً. والحرية نفسها التي تعزينا عن كثير من الشرور ليست شيئاً بالنسبة إليه. ومهما تكن الثورة التي تحدث في الدولة، فإنه لا يحس، أبداً، بانخفاض تبعيته إذ ما يزال،كما هو،مستمراً إلى عمل منهك " ولم يكن في هذه الأفكار أي شيء استثنائي. فمارا الذي ولد عام ١٧٤٣، والمنتمي إلى جيل سابق على جيل روبسبيير المولود عام ١٧٥٨، وجيل سان جوست المولود عام ١٧٦٧، وصل إلى استنتاجات لم يتوصل إليها ثوريون آخرون إلا بـ"قوة الأشياء" خلال الثورة نفسها.

ولكن "صديق الشعب" لم يتجاوز ذلك واقتصر على هذه التأكيدات النظرية. وهذا مصير حسم قبل الأوان ويفسر مكانة مارا الفريدة في الثورة. إلا أننا نلمح لديه، أيضاً، الفاصل بين جرأة فكر ومقتضيات ثورة

ظلت بورجوازية. وحملة مارا، في الأسابيع الأخيرة من حياته، ضد المسعورين ذات دلالة من هذه الناحية. ففي ٤ تموز ١٧٩٣، هاجمت جريدة "صحفي الجمهورية الفرنسية" " الوطنيين المزيفين الذين هم أخطر من الأرستقراطيين والملكيين". ورسمت صورة سلبية لجاك رو "مفسد شعبة غرافيلييه"، وكذلك لشريكيه، فارليه "المتآمر الذي ليس لديه مخ" ولوكليرك الصغير، "المحتال البارع جداً": ففي ٢٥ حزيران، كان جاك رو قد تقدم إلى الكونفنسيون بعريضته المساواتية. وأراد الجبليون أن يوقفوا المطالب الشعبية التي استعادها وزادها دقة المسعورون: فقد كان وطنيو المناسبات هؤلاء، على حد قول مارا، يستغلون قناعهم المدني "من أجل تضليل المواطنين الطيبين والإلقاء بهم في مسارات عنيفة، خطرة، جسورة وكارثية".

والالتباس نفسه، الفاصل بين التأكيد النظري والنشاط العملي، يميز الفكر الاجتماعي اليعقوبي، وذلك، أولاً، فيما يتعلق بحق الملكية. فقد صاغ القادة اليعاقبة، بصدده، اقتراحات شبيهة باقتراحات المناضلين الشعبيين دون أن يحاولوا، مع ذلك، قط، تسجيلها في القانون. فلم تنعدم تصريحات شوميت على منبر المجلس العام للكومونة وهيبير في "الأب دوشين": فقد كان كلاهما يريد أن يكون الناطق بلسان العراة. فقد ندد هيبير، في العدد ٢٧٢ من جريدته، بنظام اجتماعي "يملك، فيه، بعضهم كل شيء ولا يملك الآخرون شيئاً". وفي بلوفيوز من السنة الثانية (العدد ٣٨٣)، ذكر الجمهورية "في بضع سنوات": "لم يعد العراة سوى أسرة واحدة. إنهم لم يعودوا يعرفون سوى المساواة المقدسة... ولم نعد نرى أغنياء صلفين، ولكن البؤس، أيضاً، قد زال".

وطرح بيو-فارين، وهو أكثر تنظيماً، في كتابه "عناصر النزعة الجمهورية" (١٧٩٣)، أن تكون الملكية محور الروابط المدنية. وبالتالي، "لا يقتصر الأمر على كون النظام السياسي يجب أن يؤمن لكل واحد

الاستمتاع الممكن بممتلكاته، بل يجب أن يركب هذا النظام بشكل يقيم، معه، بقدر المستطاع، توزيع للخيرات بين المواطنين بالتساوي النسبي، على الأقل، إن لم يكن بالتساوي المطلق". وإذا كان حق الملكية غير قابل للإبطال، "فيجب أن يكون له تطبيق لمصلحة كل الكائنات التي تشكل الأمة". وهكذا، لن يوجد أحد، في الجمهورية "في تبعية مباشرة وغير متبادلة لفرد آخر". وبعبارة أخرى، فإن هذا مجتمع منتجين صغار مستقلين. وأضاف بيو-فارين قائلاً "إذا كانت مراكمة كتل الثروة الكبيرة بين أيدي عدد صغير من الأفراد يجلب، تدريجياً، كل الكوارث الاجتماعية، فإن يسر العدد الأكبر، ثمرة العمل والصناعة والمضاربات التجارية يحمل الأمة إلى أعلى درجات الازدهار ويعطي حكومتها عظمة حقيقية". وكون الجمهورية لا تستطيع البقاء والازدهار دون مساواة اجتماعية معينة نقطة مشتركة في فكر القرن الثامن عشر، من مونتسكيو إلى روسو. واليعاقبة لم يبرهنوا، هنا، عن أصالة اكبر من أصالة المناضلين الشعبيين والمسعورين.

إلا أن العراة واليعاقبة يتباينان حول نقطة: فالأولون كانوا يريدون أن يحدوا، بصورة جوهرية من الملكية الحرفية والملكية الحانوتية، ولم يتصور الآخرون، أبداً،سوى الحد من الملكية العقارية. فكان بيو-فارين يريد، في "عناصر النزعة الجمهورية"، التخفيف من النفوذ القارض (للثروات الكبيرة) بتقسيم متسارع ودون إمكانية تكديس لاحق": فهو لم يكن يفكر إلا بالثروة العقارية. "يجب أن لا يستطيع أي مواطن امتلاك أكثر من كمية محدودة من أربنتات الأرض": حوالي العشرين في المتوسط. وكان الأوضح، أيضاً، هو موقف مومورو الذي كان يعقوبياً، ولكنه كان، أيضاً، مناضلاً في نادي الحبالين وقريباً، دون شك، من العراة. فكتابه "إعلان الحقوق" الصادر في آب ١٧٩٢ يتضمن أن "الأمة لا تعترف إلا بالملكيات الصناعية، وهي تضمنها وتؤمن عدم انتهاكها.

والأمة تؤمن للمواطنين، أيضاً، ضمان ما يسمى، خطأ، ملكيات الأراضي وعدم انتهاكها حتى البرهة التي تكون قد وضعت، فيها، قوانين حول هذا الموضوع". هل يجب أن نرى، هنا، مثل جوريس، تعلقاً أقوى بالأشكال البورجوازية للملكية؟ فلنشر، بمزيد من البساطة، إلى أن الملكية العقارية كانت تشكل، آنذاك، الشكل الأساسي للثروة، الشكل الذي كانت تتحدد، به، الفواصل الاجتماعية بأبرز صورة ممكنة. أما بالنسبة لتفسير هذا "التصريح" كتبشير لصالح القانون الزراعي، فهو تحميل للنص بأكثر مما يحتمل. وقد استطاع مومورو إقلاق الملاكين بإنكاره صفة الملكية على ملكيات الأراضي. ولكنه كان عاجزاً عن صياغة برنامج زراعي دقيق.

وفي نهاية المطاف، وتحت ضغط الظروف، وضغط الاندفاعة الشعبية بتعبير أدق، تحددت أفكار اليعاقبة الاجتماعية في سياسة أدت إلى التنظيم والتسعير: فلا يمكن أن يكون للمزارع حق ملكية مطلق لمنتجات أرضه: وهذا رأي شائع. وفي أيار ١٧٩٣، تساءل مومورو، في "رأي في تحديد السعر الأعلى للحبوب"، بعد أن عرف الملكية كحق استعمال وتجاوز في الاستعمال، قائلاً: "هل يخص هذا الحق نفسه المزارع على المنتجات التي تعطيها الأرض لعرقه؟ كلا دون شك. ذلك أن هذه المنتجات مخصصة لمعيشة المجتمع مقابل تعويض عادل ومسبق يجب أن يكون ثمنها". وهذا التعويض يجب أن يتناسب مع "قدرات المواطنين". ويخلص مومورو إلى أن منتجات الأرض لا يمكن أن تصنف " في الطبقة نفسها التي توجد، فيها، الملكيات الأخرى الحقيقية": وهذا تأكيد على صلة بالأهمية الحاسمة للحبوب في الحياة اليومية لجماهير العصر الشعبية.

أما بالنسبة لهيبير، وهو، هنا، صدى أكثر منه منظر، فقد كتب، في آب ١٧٩٣، في "الأب دوشين" (العدد ٢٧٣)، يقول: "صنعت الأرض لكل الكائنات الحية، ويجب أن يجد كل واحد، من النملة إلى الحشرة المغرورة

التي تدعى الإنسان، المعيشة في منتجات هذه الأم المشتركة". وانتهى إلى القول: "الملكية الأولى هي الحياة. فيجب الأكل بأي ثمن". لقد كانت هذه الأفكار تبدو عادية خلال صيف ١٧٩٣، وكان الضغط الشعبي قوياً إلى حد أن اليعقوبي والدانتوني دوفوروني الذي كان عداؤه للعراة، مع ذلك، جلياً صاغ، في أول أيلول ١٧٩٣، بوضوح، طموحات الجماهير المبهمة هذه. "بما أن مالكي الأرض، المزارعين، لا يملكون حق التعسف في استعمال هذا الحق، سواء أكان ذلك بعدم الزراعة أم بتدمير منتجات الزراعة، فهم ليسوا، حقاً، مالكي الأرض ولا منتجاتها". فهم ليسوا سوى مستودعات للمحاصيل التي تستطيع الأمة، وحدها، أن تتصرف فيها مقابل تعويض. ويجب أن ترد التجارة إلى هدف مؤسستها: خدمة المنتج والمستهلك. ولا يمكن للأقوات أن تكون موضوع مضاربة: " كل مضارب لا يفعل سوى استخدام أموال في مواد ليستخلص منها ربحاً هو وسيط غير مفيد، خطر ومذنب، مغتصب حقيقي، محتكر، عدو للمجتمع".

ولم يكن العراة يؤكدون شيئاً آخر: وأصالتهم الوحيدة كانت في إرادتهم أن يدخلوا هذه الأفكار في الوقائع ويفرضوا على الاقتصاد التنظيم والتسعير. ولم يقبل الجبليون واليعاقبة الحد الأعلى إلا مقسورين ومرغمين. فقد بقي تعارض المصالح غير قابل للحل وراء ظاهر التصريحات الإجماعية الزائفة.

من الثورة إلى الطوباوية: روبسبيير وسان جوست

كانت الروبسبييرية أوضح تعبير عن اليعقوبية وأكثر هذه التعبيرات انسجاماً مع مبادئها على الرغم من تناقضاتها.

إن كثيراً من سمات اصل روبسبيير وتكوينه ومزاجه يفسر اتجاه فكره الاجتماعي. فقد خرج، وهو المولود عام ١٧٥٨، من وسط قضاة من

البورجوازية الصغيرة كان يقدم رجالاً للثورة: وسط معاد، بشكل طبيعي جداً، للامتيازات وللأرستقراطية. فقد كان هؤلاء الرجال المتواضعو الشروط يحسون بتفوقهم الثقافي ولا يتحملون تسلسل طبقات النظام القديم. وفي ثانوية لويس الكبير، كان روبسبيير تلميذ الرهبان الخطباء: وتلقى، فيها، خاصة، تأثير روسو كما يشهد على ذلك مثله الأعلى الاجتماعي والسياسي وقوة إقناعه البليغة، وكذلك تدينه وحساسية لا تحتوى جيداً، أحياناً. وعاد روبسبيير إلى آراس عام ١٧٨١ وعاش، فيها، من مهنته كمحام، كاسباً عيشه بشكل جيد ولكنه بقي فقيراً:وهي كلمة كانت تظهر، دائماً، في أحاديثه. وكون المرء فقيراً هو التقاؤه بتلبية حاجاته بعمله الشخصي دون أن يحتقر الرخاء، ولكن دون السعي وراء الترف والكسل: وهذا مثل أعلى للطبقات الوسطى، ولا سيما البورجوازية الصغيرة، في ذلك الزمان.

وقد برهن روبسبيير الوفي لقاعدة الحياة هذه، مقاوماً الإغراءات وحاداً من رغباته، عن قوة طبع، لا سيما منذ أن انطلق في الحياة السياسية. وكان، بمزاجه بالذات، متفقاً مع تعاليم روسو. وهذا كان، دون شك، أحد أسباب شعبيته:فقد كانت أذواق ونمط حياته على مستوى البورجوازية الصغيرة التي وجدت نفسها فيه. وكان روبسبيير قد كون، من فتوته الحزينة، من حياته المتقشفة، فكرة عالية عن قيمته الثقافية والأخلاقية. وهكذا توطد لديه المبدأ القائل أنه لا يمكن لامتياز الولادة ولا لامتياز المال أن يكونا مقياس حقوق المواطن: فمبدأ الديمقراطية السياسية والاجتماعية كان فطرياً، لديه، نوعاً ما.

وانتهى روبسبيير المدافع عن الديمقراطية السياسية منذ ١٧٨٩، إلى أن يسجل، مع سان جوست، بين رواد الديمقراطية الاجتماعية. إلا أنه لم يصل إليها إلا ببطء وبشيء من الوجل. فقد كان تكوينه الأدبي والحقوقي وعجزه عن تحليل اقتصادي واجتماعي دقيق يحملانه نحو

تصور سياسي خالص لعلاقات القوى. وكان يرى، دون شك، كتلميذ لروسو، أن اللامساواة في الثروات يمكن أن تختزل الحقوق السياسية إلى ظاهر عقيم وأن الطبيعة ليست، وحدها، في أصل اللامساواة بين البشر، بل إن هناك الملكية الفردية أيضاً. ولم يبحث روبسبيير، في البداية، عن أي دواء لهذا الداء الذي كان يراه محتوماً.

إلا أن المقتضيات السياسية للدفاع الثوري والوطني ضد الأرستقراطية والتحالف قادته، اعتباراً من ١٧٩٢، وأكثر من ذلك، أيضاً، عام ١٧٩٣، إلى آراء أجرأ. ففي حين اصطف قسم من البورجوازية، "السراويل المذهبة"، وراء "الرهبان" ثم وراء الجيرونديين، لعقد صلح أعرج مع المتحالفين وإنهاء الثورة بتسوية، وصل روبسبيير، ليقود النضال حتى النصر، إلى ضرورة إشراك الطبقات الشعبية إشراكاً وثيقاً في سلامة الجمهورية بسياسة اجتماعية جديدة. وقد صرح سان جوست قائلاً: "ربما قادتنا قوة الأشياء، في ٨ فنتوز من السنة الثانية (٢٦ شباط ١٧٩٤)، إلى نتائج لم نكن قد فكرنا فيها قط". قوة الأشياء تعني منطق الأحداث، ضرورات الحرب، مقتضيات الدفاع الوطني والدفاع الثوري المرتبطين ارتباطاً لا يفصم. وكانت تجعل التحالف بين البورجوازية الجبلية والشعب العاري ضرورياً. ويتابع سان جوست قائلاً: "إن الثراء موجود بين أيدي عدد كبير إلى حد كاف من أعداء الثورة، والحاجات تضع الشعب الذي يعمل في حالة تبعية لأعدائه. فهل تتصورون أن إمبراطورية ما يمكن أن توجد إذا كانت العلاقات المدنية تؤدي إلى تلك التي هي ضد شكل الحكومة؟". فيجب جعل العلاقات الاجتماعية منسجمة مع البنى السياسية وتأسيس الديمقراطية السياسية على الديمقراطية الاجتماعية. وكان سان جوست قد صرح أمام الكونفنسيون، في ٢٩ تشرين الثاني ١٧٩٢، في خطابه حول الأقوات، قائلاً: "لا وطن لشعب غير سعيد".

وليس الأمر أن روبسبيير وسان جوست قد توصلا إلى فكرة قلب النظام الاجتماعي القائم وانتزاع الأرجحية التي كانت ثورة ١٧٨٩ قد أمنتها للبورجوازية منها. فقد صرح روبسبيير، في ٢٤ نيسان ١٧٩١، في الكونفنسيون، قائلاً: "المساواة في الممتلكات حلم"، وأدان القانون الزراعي، تقاسم الملكيات وهو ما كان، عام ١٨٤٨، "اشتراكية المتقاسمين". ولكن ذلك لم يمنعه من أن يؤكد، في الخطاب نفسه، بأن "انعدام التناسب المتطرف بين الثروات هو مصدر كثير من الشرور وكثير من الجرائم". فالمثل الأعلى الاجتماعي بالنسبة للروبسبييرية، كمثل المسعورين والعراة الأعلى،. كان ذاك مجتمع المنتجين الصغار المستقلين. "الأمر يدور حول جعل الفقر مشرفاً أكثر بكثير مما يدور حول منع الثراء".

وتوطد وعي روبسبيير، كوعي سان جوست، في خريف ١٧٩٢ عندما عبأت أزمة الأقوات الجماهير في ذروة التعارض بين الجيرونديين والجبليين حول محاكمة الملك. فكيف يمكن كسب الجماهير لصالح الجبليين إن لم يكن ذلك بسياسة اجتماعية جريئة؟ وقد صرح سان جوست، في ٢٩ تشرين الثاني ١٧٩٢، قائلاً: "تستطيعون، في لحظة، أن تعطوا (الشعب) وطناً. ويجب أن تهتموا بإخراج الشعب من حالة شك وبؤس تفسده". وكان روبسبيير أكثر دقة بإخضاعه، في ٢ كانون الأول، حق الملكية لحق الحياة: "أول حق هو حق الحياة، وأول قانون اجتماعي هو، إذن، ذاك الذي يضمن لكل أعضاء المجتمع وسائل العيش.وكل القوانين الأخرى تابعة لهذا القانون". ومن هنا تصور جديد لحق الملكية أكده روبسبيير في خطابه حول إعلان الحقوق، في ٢٤ نيسان ١٧٩٣. "في تعريفكم للحرية على أنها أول ممتلكات الإنسان وأقدس حق أخذه من الطبيعة، قلتم، بحق، أن حدودها هي حقوق الآخرين. لماذا لم تطبقوا هذا المبدأ على الملكية التي هي مؤسسة اجتماعية؟... لقد ضاعفتم المواد

لضمان أكبر حرية لممارسة الملكية و لم تقولوا كلمة واحد لتحديد طابعها الشرعي، بحيث أن إعلانكم لا يبدو مصنوعاً للبشر بل للأغنياء، للمحتكرين وللطغاة". واقترح روبسبير، إذن، أربع مواد أولها المهم هنا: "الملكية هي حق كل مواطن في الاستمتاع والتصرف في النصيب من الممتلكات الذي يضمنه له القانون". فلم يعد حق الملكية، إذن، حقاً طبيعياً وغير قابل للإبطال، سابقاً لكل تنظيم اجتماعي كما أكد إعلان ١٧٨٩، وأصبح، بعد ذلك الحين واقعاً في الأطر الاجتماعية والتاريخية ومعرفاً بالقانون.

وقد كانت مراسيم فنتوز للسنة الثانية، التي صدرت بناء على تقرير سان جوست ذروة السياسة الاجتماعية الروبسبيرية. ولا شك في أنه لم يكن لهذه المراسيم الصفة الاستثنائية التي أريد إعطاؤها لها، إذ قدر أ.ماتييز أنها شكلت "برنامج ثورة جديدة". فمسألة الاستيلاء على أملاك المشبوهين والتعويض على الوطنيين المعوزين كانت قد نوقشت مناقشة واسعة في منظمات الشعب الباريسية والرأي العام عندما حملها سان جوست إلى منبر الكونفنسيون. ولكن سان جوست عرف كيف يعطي اقتراحه قوة دعاية لا تنكر: "ألغوا التسول الذي يخلل بالعار دولة حرة. إن أملاك الوطنيين مقدسة، ولكن أملاك المتآمرين موجودة، هنا، من أجل البؤساء. إن البؤساء هم أقوياء الأرض، ولهم الحق في أن يتحدثوا كأسياد، إلى الحكومات التي تهملهم" (٨ فنتوز من السنة الثانية– ٢٦شباط ١٧٩٤). وقال أيضاً: "لا تقبلوا، أبداً، أن يكون، هناك، بائس ولا فقير في الدولة: ولن تكونوا، إلا بهذا الثمن، قد صنعتم ثورة أو جمهورية حقيقية". وقال في ١٣ فنتوز (١٣ آذار ١٧٩٤): "فلتعلم أوروبا أنكم لم تعودوا تريدون بائساً أو مضطهداً على الأرض الفرنسية. فليثمر هذين المثالين الأرض، فلينشر، فيها، حب الفضائل والسعادة. إن السعادة فكرة جديدة في أوروبا". فأملاك المشبوهين صودرت لمصلحة الجمهورية. وسوف

تستخدم لتعويض "كل البائسين"، تعويض "الوطنيين المعوزين" وحلهم في الواقع. وكانت مراسيم فنتوز، في نهاية المطاف، واقعة في خط الثورة البورجوازية المتعلقة تعلقاً عميقاً بالملكية الخاصة. وكان الأمر يدور، بالتأكيد، حول تمليك الوطنيين المعوزين. وكان يدور، بالقدر نفسه، حول إخضاع أعداء الثورة.

إلا أنه لا يمكن الاشتباه بالفكر العميق للروبسبييريين. إن كون مراسيم فنتوز قد شكلت تدبيراً سياسياً أمر مؤكد. ولم تكن شيئاً آخر في نظر معظم أعضاء الكونفنسيون وأعضاء لجان الحكومة. ولكنها كانت تدخل، دون شك، ضمن الآراء الاجتماعية الدائمة لروبسبيير وسان جوست. ويكفي لتوضيحها أن نقربها من بعض مقاطع "المؤسسات الجمهورية" التي رسم سان جوست خطوطها الكبرى في ربيع ١٧٩٤. فالمواطن الجيد هو "الذي لا يملك أكثر مما تسمح له القوانين بامتلاكه". ويجب أن يكون الجميع ملاكين (ما عدا "الذي تبين أنه عدو لوطنه"). "أتحدى أن يبقى بائس إذا عملنا بحيث يكون لكل واحد أراض. يجب تدمير التسول بتوزيع الأملاك القومية على الفقراء". وقال في مكان آخر: "لا ينبغي أن يوجد أغنياء ولا فقراء... الثراء عار". وأخيراً، حدد سان جوست للجمهورية هدفاً هو "إعطاء كل الفرنسيين وسائل الحصول على الضرورات الأولى للحياة دون أن يتوقف ذلك على شيء آخر خلاف القوانين ودون تبعية متبادلة في الحالة المدنية". وبعبارة أخرى، فإن هذا الهدف هو أن يكون كل فرنسي ملاكاً صغيراً ومنتجاً مستقلاً". وبعبارة أوضح، أيضاً، أن يدور الأمر حول الاستقلال الاجتماعي والاقتصادي: "يجب أن يعيش الإنسان مستقلاً".

وهنا يتأكد تأثير سان جوست الاجتماعي على تفكيره النظري. ألم يكن، مثل بابوف، متأثراً بالممارسة الاجتماعية لجماعات زمانه؟ ألم يكن لديه، مثل ريتيف دولابروتون، اتجاه إلى إعطاء هذه الممارسة صفة المثل

الأعلى؟ ألم يجد ما يغريه، عندما استشعر الفشل في ربيع السنة الثانية، باللجوء، ذهنياً، إلى هذا المجتمع الريفي الذي لم يكن قد تمزق بعد؟ لقد كبر سان جوست وعاش في بلير أنكور، في منطقة الإين، عند أطراف الواز: وقد بقيت الجماعات الفلاحية المرتبطة بصلات تبعية متبادلة، حتى ولو كانت بناها متسلسلة، حية في منطقة السواسون بالقدر الذي كانت عليه في بيكارديا بابوف. فقد كان سكان بلير أنكور (وفيهم نسبة كبيرة من صغار المستثمرين، وعدد كبير من الحرفيين) يشكلون جماعة نشيطة من صغار المنتجين المستقلين الذين كان ما يزال يربط بينهم الاستغلال الإقطاعي واستيلاء الإقطاعي على أراضي الكومونة. وكانت صلات اقتصادية واجتماعية متعددة تربط بين الأفراد الذين كانوا يحسون بأنفسهم متضامنين داخل الديمقراطية الفلاحية. إن التجربة الاجتماعية لسان جوست في بلير أنكور (ونعلم كم كان فعالاً فيها) تفسر بعض وجوه اختياراته. ففي الصراع بين الفئات المتعلقة بمجتمع قبل رأسمالي واقتصاد طبيعي زراعي والعناصر الراغبة في تشجيع أشكال إنتاجية جديدة وتحرير المجتمع الرأسمالي الحديث، أجرى سان جوست اختياره. فبعد أن كان أحد أشد المقاتلين ضد النظام القديم كفاية، أراد، في نهاية المطاف، إيقاف التاريخ واختتامه في الطوباوية.

فـ"المؤسسات الجمهورية" أطلت، فعلاً، على رؤية طوباوية للمجتمع. ففي هذه الجمهورية التي رسم سان جوست خطوطها، لم تعد الوراثة موجودة إلا ضمن الخط المباشر. وكل الناس ملزمون بالعمل. وكل ملاك زاد عمره على الخامسة والعشرين ولم تكن له مهنة، وليس موظفاً، ملزم بزراعة الأرض حتى عمر الخمسين. والكسل معاقب عليه. "كل مواطن سيقدم، كل سنة، حساباً في المعابد عن استعمال ثروته". ولن نلح كثيراً على الطابع الطوباوي لكتاب "بعض المؤسسات المدنية والأخلاقية". فحول التربية: "ينتمي الأطفال إلى أمهاتهم حتى سن

الخامسة إذا كانت قد أرضعتهم، ثم إلى الجمهورية حتى الموت". وحول العواطف: "على كل مواطن في الحادية والعشرين من عمره أن يعلن، في المعابد، عن أصدقائه... والذي يقول أنه لا يؤمن بالصداقة أو الذي ليس له أصدقاء، أبداً، ينفى". وحول المسنين: "الرجال الذين يعيشون دون لوم يوجه إليهم يرتدون وشاحاً أبيض في عمر الستين". فسان جوست يعقوبي وطوباوي. فهل انتهى إلى الطوباوية لأن اليعقوبية لم تستطع تجاوز تناقضاته؟

لقد كتب سان جوست، في الوقت نفسه الذي كان يرسم، فيه، "مؤسساته الجمهورية"، يقول: "الثورة تجمدت". لقد أحس بالفشل فتصلب وأراد أن يفسر التاريخ مخططاً، حتى حدود ما كان لا يزال يظنه ممكناً لحلمه الطوباوي. وكتب ماركس، في "الأسرة المقدسة" (١٧٤٤)، يقول: "لقد سقط روبسبيير وسان جوست وأنصارهما لأنهم كانوا يخلطون بين الدولة الواقعية والديمقراطية القديمة القائمة على الرق الحقيقي والدولة التمثيلية الرومانية والديمقراطية الحديثة القائمة على تحرر الرقيق، المجتمع البورجوازي". فلندع، هنا، هذه البهارج القديمة: فهي مجرد قناع. فسان جوست لم يرد أن يعيد بناء المجتمع على نموذج المدينة القديمة القائمة على الرق بقدر ما أراد ذلك على نموذج المجتمع الريفي الذي كان يعرفه جيداً لأنه عاش وناضل فيه: المجتمع الجماعي الذي يكفي أن يصبغ بالمثالية ليصبح بؤرة مساواة وتناغم. لقد حلم سان جوست، في نهاية المطاف، بمجتمع تكون، فيه، الملكية مبنية، دائماً، على العمل الشخصي ولا يكون، فيها، العمل، بعد، سلعة، في حين كان قد قاتل، عن وعي أو عن غير وعي، من أجل ظهور مجتمع يبيع، فيه، الإنسان قوة عمله وتكون، فيه، الملكية مبنية على استغلال عمل الآخرين.

أليست اليعقوبية، كنظرية اجتماعية، ممارسة سياسية واجتماعية في جوهرها؟ أليس الأمر كذلك بالنسبة للروبسبيرية مهما كان صدق غير القابل للفساد، ومهما كان جهد التفكير السياسي من جانب سان جوست؟ وإذا كانت اليعقوبية، إذا أخذنا بتحليلات غرامشي، تعرف بالتحالف بين البورجوازية الثورية والجماهير الشعبية الريفية والمدينية، فقد كان على اليعاقبة، من أجل تمتين هذا التحالف الضروري لانتصار الثورة، أن ينضجوا برنامجاً اجتماعياً من شأنه إرضاء هذه الجماهير: وهذه ذرائعية سياسية أكثر منها الأخذ بنظرية اجتماعية ما.

ولا شك في أن اليعقوبية، كالعري، تتصف بمثل أعلى اجتماعي على مستوى فرنسا الريفية والحرفية والحانوتية للنصف الثاني من القرن الثامن عشر: مجتمع لصغار المنتجين المستقلين الذي يملك كل واحد منهم حقله أو حانوته أو ورشته ويستطيع أن يغذي أسرته دون اللجوء إلى العمل المأجور. وكان روسو يعين، في "العقد الاجتماعي"، حداً للملكية هو الكمية التي يحتاج إليها المرء ليعيش، ويبنيها على العمل، "علامة الملكية الوحيدة التي يجب، في حالة غياب السندات الحقوقية، أن يحترمها الآخرون". والإنسان الذي يعيش من عمله دون أن يدين لأحد بشيء، وهو المثل الأعلى الروسوي واليعقوبي، كان يقابل الشروط الاقتصادية لمعظم منتجي العصر. إلا أنه كان يتوطد في تناقض مع التطور العميق للاقتصاد الذي كان يترع إلى التركز الرأسمالي. ولنحدد أن اليعاقبة كانوا يريدون، في إطار ملكية محدودة، الإبقاء على العمل الحر للقوانين الاقتصادية: فتظهر الملكية الكبيرة وامتياز الثروة، من جديد، بكل نتائجها الضارة بالنسبة للديمقراطية الاجتماعية. وبما أنه لم يكن يمكن للتناقض أن يفوت اليعاقبة، فقد أعادوا، على خطى روسو، إلى الفكر

السياسي، مدلول الحق الاجتماعي: فالجماعة المزودة بحق مراقبة تنظيم الملكية تتدخل للإبقاء على مساواة نسبية بإعادة توزيع الملكية الصغيرة بقدر ما يترع التطور الاقتصادي إلى تدميرها من أجل منع إعادة تكوين احتكار الثروة وكذلك تشكل بروليتاريا تابعة. فقد كان على الجمهورية تحديد الثروات ومضاعفة صغار الملاكين وضمان شيء من الضمان الاجتماعي للمعوزين عن طريق "الإحسان القومي" وتسهيل الصعود الاجتماعي بفضل التعليم.

ومن هنا جاءت القوانين الجبلية والتخطيط لديمقراطية اجتماعية في السنة الثالثة. فقد أنشئ التوزيع المتساوي للتركات، بما في ذلك لمصلحة الأبناء غير الشرعيين، بحيث يؤمن ذلك تجزئة الثروات، عن طريق قوانين بروميير و١٧ نيفوز للسنة الثانية (٢٦تشرين الأول ١٧٩٣ و٦ كانون الثاني ١٧٩٤). وقد تقرر التقسيم إلى أنصبة صغيرة في بيع أملاك المهاجرين، في ٥ حزيران ١٧٩٣، وفي جملة الممتلكات القومية في ٢ فريمير من السنة الثانية(٢٢ تشرين الثاني ١٧٩٣). وفي ١٠ حزيران، سمح بتوزيع الأملاك البلدية على الأفراد. وبموجب مرسوم ١٣ فنتوز للسنة الثانية (٣ آذار ١٧٩٤)، خص سان جوست الوطنيين المعوزين بأملاك المشبوهين. وأمم قانون ٢٢ فلوريال (١١ آذار ١٧٩٤) المعونة وفتح "كتاباً للإحسان الوطني" وأنشأ المعونة الطبية المجانية في المترل ومعاشات إعاقة وشيخوخة ومساعدات لأمهات الأسر الكبيرة العدد: وبكلمة واحدة، وضع نظام أمن اجتماعي. وكان قانون ٢٣ فريمير (١٩ كانون الأول ١٧٩٣) قد خلق مدارس ابتدائية إلزامية، مجانية وعلمانية. وهكذا سجل، في الوقائع، مثل المجتمع المساواتي الأعلى الذي رسم سان جوست خطوطه الكبرى في "المؤسسات الجمهورية". وهكذا تحقق الهدف الذي حدده للمجتمع إعلان حزيران ١٧٩٣ الجبلي: "السعادة المشتركة".

ولا يمكن أن تخفى، في نظام الديمقراطية الاجتماعية هذا الذي رسمت

خطوطه في السنة الثانية، التناقضات التي حملها منطق الأحداث إلى ضوء النهار وسرّعت في سقوط الحكومة الثورية ذات القيادة اليعقوبية.

كان نظام المنتجين الصغار المستقلين الذي أراده اليعاقبة والروبسبيريون يستبعد تركز وسائل الإنتاج. فلم يكن اليعقوبيان، روبسبير وسان جوست يتصوران أن هذا النظام سيولّد، حتماً، عندما سيصل إلى درجة معينة من التطور، عوامل تدميره هو بالذات. فبما أن وسائل الإنتاج الفردي تتحول إلى وسائل إنتاج مركزة اجتماعياً بالضرورة، فإن الملكية الكبيرة لأقلية رأسمالية تحل محل ملكية جمهرة من صغار المنتجين المستقلين، وتحل الملكية القائمة على العمل المأجور محل الملكية القائمة على العمل الشخصي. واليعاقبة والروبسبيريون لم يستطيعوا، ضمن شروط زمانهم، التحرر من هذا التناقض.

وقد بقي اليعاقبة، وهم أنصار جمهورية مساواتية، في الوقت نفسه، أنصاراً للاقتصاد الليبرالي. وروبسبير، كزملائه في لجنة السلامة العامة، كان ينفر من الاقتصاد الموجه. ففي حين كان، في ٢ كانون الأول ١٧٩٢، قد أخضع، في خطابه حول الأقوات، حق الملكية لحق الحياة، فإنه قد صمت، خلال صيف ١٧٩٣ حين كانت خطورة أزمة الأقوات تستنفر الجماهير الشعبية. وهذا صمت ذو دلالة: فقد كان لدى روبسبير، على الرغم من حبه للشعب، من العمق السياسي أكثر من أن يسمح له بالخفض من تقدير ميزان القوى الاجتماعية وإهمال مصالح البورجوازية.

ولم يقبل الجبليون واليعاقبة، في نهاية المطاف، قانون الحد الأعلى العام الصادر في ٢ أيلول ١٧٩٣ إلا بعد أن قاوموا، طويلاً، الاندفاعة الشعبية، إلا لأن التنظيم والتسعير كانا ضروريين لإدارة حرب وطنية كبيرة (غالباً ما أكد روبسبير أن الحكم في زمن الحرب غيره في زمن السلم). وقد جرى تصور المصادرة والتنظيم والتسعير والتأميم بمثابة

وسائل طارئة وحتى النصر فقط. وإذا كانت الثورة قد أصبحت ديمقراطية شعبية، فإنها بقيت، مع ذلك، بورجوازية. ومن أجل حفظ التوازن بين رؤساء المشروعات الذين لم تكن الحكومة الثورية قادرة على الاستغناء عنهم والأجراء، سعرت العمل وكذلك السلع. وكانت سياسة الاقتصاد الموجه هذه تفترض التحالف بين الجبليين والعراة. إلا أنها صدمت البورجوازية، حتى اليعقوبية منها، لأنها حددت الريع.

أما بالنسبة للعراة، فإنهم لم يكونوا يفكرون، بفرضهم الحد الأعلى العام، في الدفاع الوطني، فقط، بل، بالأحرى، في معيشتهم الخاصة. فبين خريف ١٧٩٣ وربيع ١٧٩٤، انتزعوا، إذ كانوا سادة باريس ومرهوبين من جانب الكونفنسيون والحكومة الثورية، زيادات في الأجور: فخلافاً للقانون، لم تقم البلدية الهيبيرية بتسعيرها، فتأكد استياء البورجوازية. وبعد إدانة هيبير ومجموعته (٤ جيرمينال من السنة الثانية، ٢٤ آذار ١٧٩٤) وقيام بلدية روبسبيرية، قومت الحكومة الثورية وضع المشروعات التي كانت أرباحها تميل إلى الهبوط لأنها كانت عالقة بين تسعير السلع وزيادات الأجور غير الشرعية. وكانت ذروة هذا التقويم للأجور إعلان البلدية، في ٥ ترميدور (٢٣ تموز ١٧٩٤) عن الحد الأعلى للأجور الباريسية. وكان هذا خفضاً حقيقياً تعسفياً. وبذلك رجعت البلدية الروبسبيرية عن المزايا التي اكتسبها الأجراء: فعندما كان على الحكومة الثورية أن تقرر، في مجتمع ذي بنية بورجوازية، فإنها لم تكن تستطيع ذلك إلا لمصلحة المالكين على حساب الأجراء. فلم تكن الديمقراطية الاجتماعية والاقتصاد الموجه يستندان إلى أساس طبقي: وتناقضاتهما التي لم يكن في إمكان اليعاقبة ولا الروبسبيريين التغلب عليها سرعت في الأزمة. فبعد ٩ ترميدور، انهار كل البناء.

وقد نقص اليعقوبية فهم مضبوط للضرورات التاريخية. فقد كان نظام السنة الثانية يستند إلى تصور روماني للعلاقات الاجتماعية. وكانت

القاعدة الاجتماعية للحكومة الثورية ذات القيادة اليعقوبية مؤلفة من عناصر متنوعة لا تشكل طبقة ومحرومة، بالتالي، من الوعي الطبقي. ولم يكن اليعاقبة قادرين على إعطائها الدرع الضروري: فهم، بدورهم، لم يكونوا يشكلون طبقة ولا حزباً طبقياً منضبطاً كان يمكن أن يكون أداة ناجعة للنشاط السياسي. وبما أن اليعاقبة والروبسبييريين كانوا غير قادرين، بتعليمهم الثانوي وتكوينهم الروحاني (بالنسبة لمعظمهم) وثقافتهم الأدبية والحقوقية، على تحليل الشروط الاقتصادية والاجتماعية، فقد آمنوا بالقوة الكلية للأفكار وللنداءات إلى الفضيلة. وكان تصورهم للعالم والمجتمع يتركهم منزوعي السلاح وعاجزين حيال تناقضات زمانهم. وقد كتب ماركس، في "الأسرة المقدسة"، يقول: "أي خطأ هائل هو أن يرغم المرء على الاعتراف، في حقوق الإنسان، بالمجتمع البورجوازي الحديث، بمجتمع الصناعة والمنافسة العامة والمصالح الخاصة التي تتابع أهدافها بحرية والفوضى والفردية الطبيعية والروحية التي أصبحت غريبة عن ذاتها، ثم أن يريد، بعد ذلك، أن يلغي، لدى بعض الأفراد، تجليات هذا المجتمع وأن يفصل، في الوقت نفسه، على النمط القديم، رأس هذا المجتمع".

وإذا كان محاولة الديمقراطية الاجتماعية، في السنة الثانية، قد ملأت البورجوازية ذعراً، فإنها احتفظت، مع ذلك، بقيمتها كمثل، بعد ١٨٣٠، حين عاد الحزب الجمهوري إلى الظهور، وخاصة بعد ١٨٤٨ حين أعطى حق الاقتراع العام المستعاد قوة مضاعفة لهذه المبادئ. فقد غذت الفكر الاجتماعي للقرن التاسع عشر وكان لذكراها وزن كبير في النضالات السياسية. وقد تحددت التخطيطات الجبلية ببطء، في عهد الجمهورية الثالثة، وخاصة منها ذلك التعليم العام المفتوح أمام الجميع والذي طالب به العراة بوصفه أحد الشروط الضرورية للديمقراطية الاجتماعية. ولكن المساواة في المتع كانت، في الوقت نفسه، تزداد ابتعاداً

عن المتناول من حيث أن الحرية الاقتصادية والتركز الرأسمالي كانا يزيدان الفواصل الاجتماعية ويقويان التناقضات. وانزلق الحرفيون وأصحاب الدكاكين المتشبثون بشرطهم، سلالة عراة ١٧٩٣، المتعلقون بالملكية الصغيرة القائمة على العمل الشخصي، من الطوباوية إلى الثورة. والتناقض نفسه بين مقتضيات المساواة في الحقوق المعلنة مبدأ ونتائج حق الملكية والحرية الاقتصادية والعجز نفسه أثرا في محاولات الديمقراطية الاجتماعية: وفاجعة حزيران ١٨٤٨ تشهد على ذلك. وقد كتب أ.لابروس عن السنة الثانية أنها "زمن الاستباقات". أليست زمن الطوباوية؟ فقد كتب سان جوست، في أحد مقاطع "المؤسسات الجمهورية"، يقول: "لا ينبغي أن يوجد أغنياء ولا فقراء". ولكنه سجل، في الوقت نفسه، في مفكرته، قوله: "عدم التسليم بتوزيع الملكيات". فالجمهورية المساواتية وديمقراطية السنة الثانية الاجتماعية تبقيان، حقاً، من مجال الاستباقات، إيكاريا لم تبلغ، قط، ولكن السعي إليها دائم.

مساواتية أم ما قبل اشتراكية طوباوية؟

اجتاز كل الثورة الفرنسية تيار مساواتي متضمن، بالذات، في مجتمع تغلب عليه الصفة الحرفية والحانوتية. وهي مساواتية عميقة، نوعاً ما، لدى الجماهير الشعبية، وأكثر إنضاجاً من المسعورين إلى اليعاقبة إلى الروبسبيريين. ولكن الممارسة السياسية، لدى أولئك وهؤلاء، كانت مرتبطة ارتباطاً حميمياً بالمطلبية الاجتماعية: فقد كانوا، قبل كل شيء، مناضلين ورجال عمل اكثر منهم أيديولوجيين على الرغم من بعض المحاولات. إلا أنه وجد ثوريون أرادوا أن يكونوا منظرين بقدر ما كانوا مناضلين: فقد حاولوا، انطلاقاً من النقد الاجتماعي لحقائق زمانهم، إنضاج أنظمة أو خطط مساواتية. إلا أن الأمر ما يزال يدور حول تحديد موقع هذه المحاولات: طوباوية متقادمة تستجيب لبعض المقتضيات

الشعبية لمجتمع زراعي، قبل رأسمالي، أم مساواتية طوباوية تقدم صورة مسبقة لأنظمة القرن التاسع عشر؟

ونحن نعرف تأملات ماركس في "الأسرة المقدسة" (١٨٤٥): "فرخت الثورة الفرنسية أفكاراً تقود إلى ما وراء الحالة القديمة للأشياء. فالحركة الثورية التي بدأت، عام ١٧٨٩، في الحلقة الاجتماعية وكان ممثلاها الرئيسيان، وسط تطورها، لوكليرك ورو (المسعوران) وانتهت إلى السقوط، برهة، مع مؤامرة بابوف كانت قد فرضت الفكرة الشيوعية التي أعاد بووناروتي إدخالها إلى فرنسا بعد ثورة ١٨٣٠". وهكذا، ربما كانت هناك صلة نسب بين الحلقة الاجتماعية والمسعورين، وبين المسعورين وبابوف: وهذا يعني إخفاء الطفرة العميقة التي شكلتها البابوفية بالنسبة للأنظمة المساواتية التي سبقتها.

ويبدو لنا الحكم الوارد في "بيان الحزب الشيوعي" (١٨٤٨) حيث عارض ماركس وأنغلز بالأنظمة الاشتراكية والشيوعية "النقدية والطوباوية" (سان سيمون، فورييه، أوين) بـ"الأدب الثوري الذي صاحب الحركات الأولى للبروليتاريا" (ولنفهم من ذلك: الجماهير الشعبية)، يبدو لنا هذا الحكم أكثر خصوبة من أجل تأمل نقدي. فقد قال عن هذا الأدب "إنه يمثل، قسراً، محتوى رجعياً. فهو ينادي بتقشف عام ومساواتية فظة". وربما كان حكماً لا يراعي اللوينات، ولكنه يعين الأنظمة المساواتية التي ظهرت خلال الثورة الفرنسية في موقعها الصحيح. فقد كان الأمر يدور حول توزيع الندرة. وضمن هذا المعنى، كانت الأنظمة المساواتية ملتفتة إلى الماضي أكثر مما كانت تواجه المستقبل. إلا أنه لا يمكن أن ننكر قوة نقدها الاجتماعي: وهذا، أسهمت، بنصيبها، في زعزعة النظام القديم وتقدم التاريخ.

الحلقة الاجتماعيــة أو المســاواتية الإنجيليــة

بـدأت الحلقـة الاجتماعيـة نشـاطها في كـانون الثـاني ١٧٩٠. وكـان مؤسسـاها الرئيسـيان الأب فوشـيه (١٧٤٤-١٧٩٣) المعـروف، مـن قبـل، بكتابـه "حـول الديـن الوطـني" (١٧٨٩) ونيكـولا دوبونفيـل (١٧٦٠-١٨٢٨) الـذي كـان المحـرر الرئيسـي لـ"الفـم الحديـدي"، الجريـدة الـتي أصدرتها الحركـة عـام ١٧٩٠-١٧٩١. وكانـا، وكلاهمـا تلميـذان لروسـو، ينتميان إلى الفئة الديمقراطيـة مـن كومونـة بـاريس الأولى، بعـد الثـورة البلديـة في تموز ١٧٨٩. وكـان بونفيـل قـد انتمـى إلى الماسـونية، وعلـى الأخـص إلى طائفة المتنورين. وقـد فسـر مؤسسـا الحلقـة الاجتماعيـة، علـى هـذا النحـو، اختيارهمـا "أعـذب" كلمتـين في ذهنيـهما، فكـانت "الاجتماعيـة" تعـني "في مصلحـة المجتمـع". أمـا بالنسـبة للحلقـة، فقـد كـانت، في نظرهمـا، "رمـز المسـاواة الأبـدي". وكـان ينبغـي للحلقـة، في البـدء، أن تكـون منظمـة مدافعـين، "محـامين" عـن الشـعب. وكـان لهـا دور مراقبـة لأعمـال الجمعيـة التأسيسـية وأعمـال السـلطة التنفيذيـة. وكـان عليـها أن تؤمـن لأبسـط المواطنين فرصة الحكـم علـى سـير المؤسسـات. وكـان بونفيـل يتصـور الحلقـة كجهاز مراقبة شعبية يسـمح بتجلـي السـيادة الوطنيـة.

والحركة التي كانت، في البدء، منظمـة مغلقـة مقتصـرة علـى عـدد صغـير مـن المنتسـبين توسـعت، بعـد ذلـك، إلى اتحـاد لأصدقـاء الحقيقـة عقـد أول اجتمـاع لـه في ١٣ تشـرين الأول ١٧٩٠. وكـان هدفـه، كمـا ورد في العدد الثالث من الفـم الحديـدي "اتحـاد كـل الشـعوب وكـل الأفـراد الذيـن يسكنون الأرض في أسـرة واحـدة مـن الأخـوة الذيـن يجمـع بينـه اتجـاه كـل منهم إلى الخير العـام". ويجـب البحـث عـن أسـس دعايـة أيديولوجيـي الحلقـة الاجتماعيـة في مؤلفـات روسـو الرئيسـية. وقـد عـرض فوشـيه، بصـورة منهجيـة، أمـام المسـتمعين إليـه، فصـول "العقـد الاجتمـاعي" مخضعـاً إياهـا

لفحص نقدي: وكان أول من جعل، في الثورة الفرنسية، نظريات سيادة الشعب والاتجاهات المساواتية لدى روسو شعبية، وذلك منذ خريف ١٧٩٠. وتوطدت الخيارات السياسية للحلقة الاجتماعية ولأصدقاء الحقيقة عام ١٧٩٠- ١٧٩١ بالنسبة للتشريع الضريبي للجمعية التأسيسية لتبلغ صياغتها القصوى لدى أزمة تموز ١٧٩١. وكانت جريدة الفم الحديدي، آنذاك، أحد اكثر أنصار فكرة الديمقراطية والجمهورية شجاعة.

وعلى الصعيد الاجتماعي، كان المطلب الأساسي لفوشيه "قطعة حرة لإنسان حر"، يقع في خط المساواتية الروسوية. وقد استعاد، في خطابه السادس، "حول المجال الواقعي"، الفصل المقابل (التاسع من الكتاب الأول) من "العقد الاجتماعي" وعلق عليه مبدياً احترامه لروسو، "أحد أوائل من فهموا مطلب العدالة الخالد". "نعم! لكل إنسان الحق في الأرض ويجب أن يملك، منها، مجال حياته. وهو يمتلكه بالعمل، ونصيبه يجب أن يحدد بحق نظرائه. فكل الحقوق مشتركة في مجتمع حسن التنظيم. والسيادة المقدسة يجب أن ترسم خطوطها بحيث يكون للجميع شيء ما ولا يملك أحد أكثر مما ينبغي...". "يجب أن يضع الإنسان على الأرض قدماً سيدة، أن يكون له مجال حياة لا يجوز التصرف فيه" (الفم الحديدي، تشرين الثاني ١٧٩٠، العدد ٢٢): فنحن، إذن، أمام ملكية قائمة على العمل الشخصي وضمن الحدود الضيقة لإنتاج صغير مستقل. إلا أنه في حين أن الملكية تصبح، بالنسبة لروسو، منذ أن تنشأ ويكرسها العقد الاجتماعي والحق العام، "أقوى وأشد استعصاء على الرجوع عنها"، فإن فوشيه لم يكن يعطي العاهل حق تخفيف اللامساواة، على هذا النحو، بقوانين تقمع الترف، كما كان يريد روسو، فقط، بل، أيضاً، حق تنظيم علاقات الملكية.. فمع إبرام العقد الاجتماعي، يمتد حق السيادة من الرعايا إلى الأرض. "سواء أكان البشر المتشاركون يملكون،

بصورة مشتركة، أرضاً كافية للجميع أم كانوا يتقاسمونها، بينهم، بالتساوي، أو حسب نسب يحددها العاهل، فإن حق كل فرد بملكيته الخاصة تابعة، دائماً، لحق الجماعة على الجميع، ودون ذلك، لن تكون هناك متانة في الصلة الاجتماعية ولا قوة حقيقية في رابطة السيادة.

كانت جرأة هذه التأكيدات النظرية مصحوبة بإصلاحية حذرة. فقد كان فوشيه يناهض العنف ويضع كل آماله في التحقيق السلمي لبرنامجه الزراعي بتشريع "حذر، إنساني" يمتد على فترة جيل. ولم يحدد ما هو هذا التشريع. إلا أنه كان يرفض احتمال قوانين قسمة تؤدي إلى إعادة توزيع مساواتي للأرض دون تحويل إلى ملكيات صغيرة غير قابلة للخلع. فلن يكون ذلك "سوى أخذ من بعضهم لإعطاء الآخرين وتبادل الثروات والإملاق دون أن يضمن لأي واحد عدم جواز التصرف بالملكية الضرورية للحياة... وهذا سم لا شفاء منه يعطى كدواء شاف"... "الرأي العام الذي يجب أن يستشار، بحذر نادر، هو، وحده، الذي يستطيع الحكم في هذه القضية الكبيرة التي يرتبط بها كمال القوانين وسعادة الجنس البشري". وعندما طالب فوشيه، عام ١٧٩١، بتحديد المداخيل الكبيرة بالقانون، فإنه لم يقارب مسألة إعادة توزيع الملكية العقارية.

وفوشيه الذي انطلق، عام ١٧٩٠، من المطالبة بمساواتية زراعية كانت تقابل بين فرنسا فلاحية وأيديولوجيتها، وصل، عام ١٧٩١، إلى صياغة أبعد مدى لفكرة المساواة، وذلك، دون شك، تحت الضغط الأيديولوجي للحرفيين والصناع الذين كانوا يشكلون الأساسي من جمهور أصدقاء الحقيقة. وبعد أن طالب بقطعة أرض لكل عضو من أعضاء المجتمع، فإنه طالب، الآن، لكل واحد، بضمان إمكانية عمل يؤمن له حداً أدنى من اليسر المادي: وهي مطالبة كانت تقابل شروط حياة وعمل الجماهير المدينية في ذلك العصر. ويسمح خطاب فوشيه

الذي ألقاه في شباط ١٧٩١ (الفم الحديدي، ١٧٩١، العدد ١٩) وكتاب بونفيل "حول روح الأديان" بفهم دقيق للمطالب الاجتماعية للحلقة عام ١٧٩١.

وقد علق فوشيه على الفصل التاسع من الكتاب الثاني من "العقد الاجتماعي" الذي يقول أن على قوة القوانين أن تتجه، دائماً، إلى تثبيت المساواة على اعتبار أن قوة الأشياء تنزع، دوماً، إلى هدمها. ولن يتوصل إلى ذلك سوى تشريع يجعل "الحياة متجانسة"، يقرب بين الدرجات القصوى ويؤمن المساواة الأخوية في وسائل العيش. وكان فوشيه يقتفي خطوات روسو مؤكداً، مع ذلك، أن على هذا التشريع أن يؤمن لكل واحد "قوتاً كافياً". "إن لم يكن كل إنسان، في كل مكان مطمئناً، بفعل الدستور، إلى العيش بصورة مقبولة، فإنه لا يوجد، أبداً، دستور وتكون الطبيعة مغتصبة والحرية غير موجودة". وقد صاغ فوشيه نظرياً ما كانت الجماهير الشعبية تفكر، فيه، بصورة مبهمة. وفي صياغة أعنف تفسرها خطورة أزمة ١٧٩٣، لا يقول جاك رو شيئاً آخر. وبعض مقاطع خطاب شباط ١٧٩١ تشكل ما يشبه استباقاً، في موضوع آخر لـ"نداء" ٢٥ حزيران ١٧٩٣. "كلا أيها السادة، ليس لدينا، بعد، دستور ناجز، وليس لدينا سوى أسسه... وهو لن يكون مكتملاً ومتيناً إلا عندما ستضمن لكل معوزي الأمة وسائل العيش جيداً". ثم يحدد فوشيه، بعد ذلك، القوانين التي يقترحها. فبما أن العقد الاجتماعي يحدد الالتزامات الطبيعية لمجتمع، فإن على القوانين الاجتماعية، حقاً، أن ترغم الأغنياء على إعطاء الفقراء كل ما يعوزهم. والنافل، أي كل ما ليس ضرورياً تماماً، سيصادر ويوضع تحت تصرف الجماعة. ولن يقول تحقيق اللجنة المؤقتة للكومونة المتحررة شيئاً آخر في ٢٦ برومير من السنة الثانية (١٦ تشرين الثاني ١٧٩٣): "خذوا من كل مواطن ما هو غير مفيد لأن النافل انتهاك جلي ومجاني لحقوق الشعب". فليس لأيديولوجية

الحلقة الطابع الاستثنائي الذي طاب لبعضهم أن يلح عليه: فقد كانت تقع في المجال الأيديولوجي العام الذي كانت تحدده بنى العصر. فلا يمكن لأبرع الناس أو أكثرهم اجتهاداً أن يبلغوا، بعلمهم، مستوى أعلى من اليسر إلا عندما يضمن للجميع، دون استثناء، حد أدنى معين.

ونستطيع أن نقيس، هنا، الدرب الأيديولوجي لفوشيه، من خطاب تشرين الثاني ١٧٩٠ إلى خطاب شباط ١٧٩١. فمن اقتضاء المساواة المتصورة بوصفها امتلاك لقطعة أرض، وصل إلى تعريف المساواة ضمان لحقي الحياة واليسر. وكان فوشيه، في خطابه حول الملكية العقارية، يتصور تجزئة الأرض إلى أنصبة متساوية تضع كل إنسان ضمن حدوده الخاصة والضيقة: وهذه اشتراكية مساواة قال عنها لينين أنها "آخر وهم بورجوازي للملاك الصغير". وهاهو فوشيه، الآن، يهجر، تحت ضغط الجماهير التي سيشار إليها، عما قريب، بتعبير "العراة"، الطوباوية الزراعية إلى اقتضاء حق الحياة: "يجب أن يعيش الجميع". ولكنه لم يمض أبعد من ذلك: فكما في الأيديولوجية الشعبية، بقيت الملكية. وكانت تشكل، مع العمل، أساس التنظيم الاجتماعي لـ"النظام الحر" المقبل. ولم يكن هناك أي نقص في المنطق، بل تطابق دقيق بين أيديولوجية فرد والواقع الملموس لفئة اجتماعية كان يريد لنفسه أن يكون الناطق بلسانها. وقد اتهمت "جريدة النادي" اتحاد أصدقاء الحقيقة بأنه دافع عن مبدأ يقول أنه "بما أن البشر متساوون في الحقوق، فيجب أن يكونوا متساوين في الأملاك". وكان هذا يعني الرغبة في تصفية فوشيه بالتلميح إلى أنه كان يبشر بالقانون الزراعي. والواقع هو أنه كان يريد، متجاوزاً المساواة الشكلية في الحقوق "تآخي الوسائل" والوصول، على هذا النحو إلى "إطّراد الأوضاع": وفي عام ١٧٩٣، طالب العراة بـ"المساواة في المتع".

وفي صيف ١٧٩١، نشر بونفيل كتاب "حول روح الأديان": وكان الذروة التي وصل إليها أيديولوجيو الحلقة في تطوير نقدهم للملكية.

ونجد، فيه، وسط مخطط لمدينة مقبلة، عرضاً لضرورة القانون الزراعي. "اعترضتم، دائماً، بأن التوزيع المتساوي والسنوي لأراضي كل جماعة مستحيل. وأنا أجيب بأن ذلك قد جرى، بأنه كان قانون حكومة لآبائنا وأن هذا الشعب الحر والسعيد، الشعب الأخ والسيد دائماً، قلب الشعب الملك الذي كان يملي على الكون أوامر لا تقبل المراجعة". وهذا تأكيد مبني على إشارات إلى تاسيت: يقال أن الأراضي كانت توزع، كل سنة، لدى الجرمانيين.

وفي الفصل الذي يحمل عنوان "حول وسيلة تنفيذ لتحضير التقسيم العام للأراضي"، توضح فكر بونفيل الغامض إلى حد ما وتحدد في الوقت نفسه. "الوسيلة الوحيدة لبلوغ التواصل الاجتماعي الكبير هي تقسيم الأراضي الموروثة إلى أنصبة متساوية ومحددة بين أبناء المتوفى ودعوة كل الأقارب الآخرين إلى تقاسم الباقي. حددوا، منذ اليوم، الميراث بخمسة أربنتات أو ستة لكل ابن وحفيد على أن يتقاسم الأقارب الآخرون ما بقي بالتساوي. سوف تكونون بعيدين حداً عن العدالة والاعترافات التي أدليتم بها حول حقوق الإنسان المتساوية وغير القابلة للتقادم (كان بونفيل يتوجه بالكلام إلى الجمعية التأسيسية). سوف تدعون، أيضاً، على الأرض آثار الخطيئة الأصلية...".والخطيئة الأصلية هي: الملكية الخاصة. "هل يمكن لخطيئة الأصل أو للخطيئة الأصلية أن تكون، بالنسبة لصديق للحقيقة، سوى النتائج المشؤومة لهذه القوانين الظالمة والقاسية التي تحكم على الإنسان، لدى ولادته، بمعاناة كل الإهانات وكل أنواع العذاب التي تنتظر الفقير؟". فقد أدان بونفيل المساواة الشكلية التي لا تخفف اللامساواة ولا القمع الاجتماعي: فهي لا تفعل شيئاً خلاف تغطيتهما. ولكن ما الذي كان ينادي به بونفيل، بعد أن فحص القوانين التي نصت على القسمة الدورية للأراضي لدى بعض الشعوب القديمة، وبعد أن صرح بأن المبدأ الكامل هو مبدأ مشاعية الخيرات (بمجرد إشارة

إلى التاريخ أكثر منها استباقاً للفكر البابوفي)، سوى التقسيم المتساوي للتركات التي حاولت تطبيقه القوانين الجبلية للسنة الثانية؟

لقد كنا بعيدين عن القانون الزراعي. ففوشيه الذي اقم بالتبشير به ذكر في كتابه الصادر عام ١٧٨٩، "حول الدين الوطني"، الذي عرض وسائل تأمين الضروري لكل فرد بإلغاء المبالغة في النافل. "يجب إغلاق مصادر الجريمة الثلاثة، الغنى المفرط والبؤس المدقع، وخاصة الكسل". البؤس والكسل: خلق ورشات صدقة وتثمير الأراضي المزروعة (طريقتان كلاسيكيتان للنظام القديم) سيسمحان بمحاربتهما.. أما بالنسبة للغنى المفرط، فقد اقترح فوشيه قانوناً يمنع، دون أن يضر بالملاكين الحاليين، في المستقبل، تكوين ثروات عقارية تتجاوز خمسين ألف ليرة من الريع، دون أي تحديد للممتلكات المنقولة. وسوف يقيم قانون حول التركات تساوي التقسيمات مع الحد الأعلى نفسه. هل يمكن أن نتحدث، هنا أيضاً، عن قانون زراعي؟... في عدد الفم الحديدي الصادر في ١٤ نيسان ١٧٩١، أرجأ فوشيه، في رده على كلوتز، "صديقه الكوزموبوليتي العزيز"، إلى ما بعد، الإشارة إلى "عدة طرائق لطيفة جداً ومطمئنة جداً "لتحرير كل المواطنين من غير الأغنياء "دون تحريك ولا واحدة من الملكيات الموجودة في حوزة المالكين الحاليين"، بمجرد "تحريك بعض من استمتاعاقم". وفي ٢ أيار ١٧٩١، رد بونفيل، بدوره، على اقامات ماليه دوبان: "بين المطالبة بقانون زراعي والتماس تبصر أكبر من جانب قوانين الإرث يؤدي، بصورة غير محسوسة، إلى خفض عدد من الملكيات الفاضحة يوجد فرق عظيم". وكان معنى هذا رد تبشير الحلقة الاجتماعية إلى أبعاده المضبوطة: المطالبة بإصلاح لنظام التركات.

وكان نيكولا دوبونفيل، كالأب فوشيه، يمجد المسيحية البدائية (كان يسوع، على حد قولهما، من أنصار تقسيم الخيرات ومشاعية النساء): فالمسيحية البدائية التي تؤكد أن "الأرض، كالهواء لا تخص شخصاً

بالذات، وأن الثمار للجميع" متفوقة على قوانين بعض الشعوب القديمة التي كانت تنص على التوزيع المتساوي والدوري للأراضي المخصصة للتملك الفردي. وهذه "أحلام يقظة بالمسيحية البدائية"، على حد قول أنغلز، و"شكل ناجز من التعطش إلى تسوية، إلى حد أدنى متساو بين الجميع" ولدته الملكية الصغيرة على حد قول ماركس. وفي نهاية المطاف، أدت إنجيلية فوشيه، "المدافع عن الفقراء"، المساواتية إلى التخلي عن النضال الثوري للبحث عن مصالحة عامة وأخوة حلمية. واقترب من الجيرونديين وانتهى على المقصلة عام ١٧٩٣ مع هؤلاء المدافعين عن الملكية البورجوازية والمبادرة الحرة. ومع ذلك، فقد كان نشاط الحلقة الاجتماعية، عام ١٧٩٠-١٧٩١، يقع في خط النشاط الثوري الذي أدى إلى محاولة السنة الثانية المساواتية.

لانج: سباق على فورييه؟

هناك تقليد تاريخي، من ميشليه إلى جوريس، أعطت لانج الذي حكمت عليه محكمة العدالة الشعبية بالموت، في ٤ تشرين الثاني ١٧٩٣، وعضو مجلس الكومونة المتحررة مكانة هامة في الاشتراكية الفرنسية كسباق على النظام الفوريري. فقد كتب ميشليه، بصدد مدينة ليون، يقول: "لم يوجد في أي مكان من الحالمين الطوباويين أكثر مما وجد في هذه المدينة. ولم يبحث، في أي مكان آخر، القلب المجروح المحطم، بقلق، عن حلول جديدة لمسألة المصائر البشرية. فهنا ظهر أول اشتراكيين، لانج وخليفته فورييه. وقد رسم الأول، عام ١٧٩٣، الخطوط الكبرى للمشترك وكل مذهب التشارك هذا الذي استولى عليه الثاني بقوة العبقرية". كانت هذه العبارة، بالنسبة لجوريس، "افتتاناً". "أي فرح لو كنا نستطيع، في البرهة التي نفهم، فيها، بواسطة دوليفييه وبعض الآخرين، الانتقال من روبسبيير إلى بابوف، من الديمقراطية إلى الشيوعية، أن نفهم، أيضاً، عن طريق

لانج والحركة الليونية التي يشير إليها ميشليه، الانتقال من الثورة إلى الفوريرية". وهذه فرضية عمل مغرية.

كانت شهرة لانج (ذلك لأن هذا هو اسمه حقاً[1]) المولود في "جزيرة كمب" عام ١٧٤٥، الرسام على الحرير، تستند إلى بضعة كراسات احتفظ بها وصنع لها جوريس مكانة في كتابه "التاريخ الاشتراكي للثورة الفرنسية" وإلى كراس مفقود أشار إليه، عام ١٨٤٨، المفهرس غونون بوصفه أول تخطيط للنظام الفوريري: "دواء لكل شيء أو الدستور الصامد للهناء العام" (١٧٩٣). ويميز جوريس الذي يحلل فكر لانج، فيه، ثلاث برهات متعاقبة تقابل حركة الثورة نفسها. ففي مرحلة أولى، أذهل لانج التناقض بين إعلان حقوق الإنسان ونظام ربط حق الاقتراع بحد أدنى من الضريبة الذي أقامته الجمعية التأسيسية: وهذا الوعي دفعه إلى طرح مسألة الملكية. وفي مرحلة ثانية، قادته أزمة أقوات ربيع ١٧٩١ إلى اقتراح خطة تنظيم وتشارك من أجل تأمين الخبز اليومي للجميع. وفي عام ١٧٩٣، أخيراً، وفي الظروف الدراماتيكية لانفصال ليون ومحاصرتها، اتسع تفكير لانج وذكر أنه تصور إعادة صهر كاملة للنظام الاجتماعي. وكراسه "دواء لكل شيء"، الذي تم العثور عليه، اليوم، يسمح، الآن، بالبت في هذه المسألة، مسألة أسبقية للفوريرية ووضعه في مكانه الحقيقي.

أثار استدعاء مجلس الطبقات العامة، وسط ازدهار عدد لا يحصى من الكراسات، تدخل لانج: فقد نشر، عام ١٧٨٩، "مدلولات إشكالية حول الطبقات العامة متبوعة بخطة لتشكيلها الحقيقي". وهذا كراس يستحق الإشارة إليه، هنا، لهذه النقطة الدقيقة: فقد نادى لانج، فيه، بنظام اقتراع على أساس وحدات مئوية شكلت، فيما بعد، أساس نظامه

١-تعني كلمة "لانج" في الفرنسية الملاك. (المعرب)

الاقتصادي والاجتماعي.

وفي عام ١٧٩٠، صدر كراس آخر: "شكاوى وتصورات مواطن أعلنه القانون سلبياً إلى المواطنين الذين أعلنهم القانون فعالين" كان له، كما يقول جوريس، "لهجة جميلة حادة وأخوية، جريئة ورقيقة في الوقت نفسه". وقد أدان لانج نظاماً حرم قسماً من البشر من حقوقهم السياسية بعد أن أعلن حق كل إنسان. إن عمل الذين لا يملكون هو الذي يخلق الثروات وكل النتاج الصافي للأرض الذي يتركه العمال للملاكين الكسالى. "وأخيراً، فإن الحقيقة التي تنورنا تخرق الحجاب المضحك للملكيات الذي يتلفع به أعداؤنا مع غرور الكسل الصفيق. والذهب الذي يباهون به ليس مفيداً وشافياً إلا بين أيدينا الكادحة. إنه يصبح فتاكاً عندما يتراكم في خزائن الرأسماليين الذين هم، بالنسبة للأجساد السياسية، ما هي عليه القروح بالنسبة للأجساد البشرية. وفي أي مكان توجهون، إليه، يا صاحب الجلالة، أبصاركم لن تروا أحداً غيرنا يشغل الأرض. إننا، نحن الذين نعمل، الذين هم أول المالكين، أول الشاغلين الفعليين وآخرهم. إن الكسالى الذين يقولون عن أنفسهم انهم الملاكون لا يستطيعون سوى أن يجمعوا الفائض عن أقواتنا. وهذا يثبت، على الأقل، اشتراكنا في الملكية. إلا أننا إذا كنا، بالطبيعة، شركاء في الملكية والسبب الوحيد لكل دخل، فإن حق الحد من قوتنا وحرماننا من الفائض هو حق قاطع طريق". وهذا نقد حاد: ولكنه ليس، بعد، عبارة "الملكية سرقة" التي قالها برودون. فقد كان لانج، مثل العراة، مثل المسعورين، مثل اليعاقبة، يقيم الملكية على العمل الشخصي. فالملكية القائمة على عمل الآخرين اغتصاب. ويعلق جوريس قائلاً: "الملكية الكسول هي السرقة".

وحسب المسيرة الاعتيادية، انتقل لانج من النقد الاجتماعي إلى الطوباوية. فيجب أن يجرد الكسالى الذين يسمون أنفسهم ملاكين من

ملكية النتاج الصافي للأرض ("الوفرة" في لغة لانج) الذي سيقسم إلى قسمين، الأول للشعب العامل والثاني للدولة. وهكذا تؤمن الخدمات العامة الكبرى والتربية للأجيال الشابة. "ارفضوا، إذن، يا صاحب الجلالة، الملايين الخمسة والعشرين التي تشكل قائمة نفقاتكم ورواتب جيوشكم وعربون عدالتكم التي يقدمونها بأيديهم غير النقية وتفضلوا بأن تصبحوا الموزع المنصف لكل نصف الوفرة غير محتفظين لنا بالنصف الثاني إلا لتربية أبنائنا". وقد هتف جوريس قائلاً أن ذلك كان نزعاً ثورياً للملكية العقارية. وهذا تحميل للنص بأكثر مما يحتمل لأن لانج لم يحدد، بوضوح، ما الذي كان يعنيه بالوفرة. ويتابع جوريس قائلاً أنها اشتراكية ١٧٩٠، اشتراكية ممزوجة بالطوباوية والديمقراطية. ولنقل، بمزيد من البساطة، إنه نقد احتماعي ممزوج بالطوباوية والديمقراطية. وهي ليست طوباوية بالحل المقترح (والذي لا ينصب على الإنتاج الصناعي: وهو إغفال غريب)، فقط، بل، أيضاً، بالنداء الموجه إلى الملك، بانتظار "البطل المحسن"، "مخلص البشر".

وفي ربيع ١٧٩٢، تفاقم الوضع. فبما أن الحرب قد أعلنت في ٢٠ نيسان، زادت الأزمة الوطنية الشعور الثوري وقوت التعارضات الاجتماعية داخل الطبقة الثالثة السابقة. فقد فرضت الضرائب على الأغنياء لتسليح المتطوعين. وبما أن التضخم قد تابع تخريباته، فقد عادت اضطرابات الأقوات. ومقتل سيمونو، عمدة إيتامب الذي رفض تسعير الحبوب في السوق، في ٣ آذار ١٧٩٢، بين التعارض غير القابل للاختزال بين المطالب الشعبية والتصورات البورجوازية عن الملكية والتجارة. ومنذ ذلك الحين، أقض طيف مضاجع البورجوازية، طيف القانون الزراعي. وبينما كان جاك رو يطالب، من قبل، في باريس، بعقوبة الإعدام للمحتكرين كان بيير دوليفييه، كاهن موشان، يدافع عن عصاة إيتامب في عريضة رفعها إلى الكونفنسيون في أول أيار ١٧٩٢.

وفي ليون، قدم لانج، في ٩ حزيران، "الوسائل البسيطة والسهلة لتثبيت الوفرة والسعر العادل للخبز" التي كملها، في ٢٦ آب، بـ"ردود على الاعتراضات التي أبديت حول الوسائل..." (اختفى كراس كان يعود إلى تشرين الأول ١٧٩٢ وكان من شأنه أن يهمنا، هنا، وعنوانه: "أسباب غلاء المواد ووسائل علاجه").

وقد ندد لانج بتجارة الأقوات والسعي إلى الربح على حساب الشعب. فلا ينبغي أن يضبط سعر المواد على مقتضيات الملاكين والتجار، بل على إمكانيات المستهلكين، وهو يحدد بموجب قدرات الأمة. واقترح لانج، آنذاك، نظام اشتراك واسعاً يشتري، بموجبه، المستهلكون، بشروط ثابتة، جملة المحصول من الملاكين والتجار. ومن أجل ذلك، سوف تخلق شركة رأسمالها مليار وثمانمائة مليون ليرة موزع إلى ثلاثين ألف جزء متساوية يتألف كل جزء منها من ستين سهماً سعر كل منها ألف ليرة. "سوف تستخدم هذه الأسهم الستون كصندوق لتموين مائة أسرة، لمدة سنتين، بالقمح والدقيق والخضار. وهذه الأسر المائة ستمتلك، بصورة مشتركة، أهراء للوفرة". فسوف يكون، هناك، إذن، ثلاثون ألف أهراء للوفرة توزع، بانتظام، داخل المملكة، ويكون كل واحد منها بإدارة متعهد تموين قومي. ("سوف يجري التموين العام، بصورة إلزامية، في كل موسم دون تحريم المنافسة"). وسوف يلزم المزارعون بدفع نصيبهم عيناً. وسوف يحميهم نظام تأمينات واسع من الحريق والجليد والفيضان. وسوف تستقر الأسعار على السعر المتوسط للسنوات الخمس عشرة الأخيرة. ولن يمكنها أن تتغير إلا كل خمس وعشرين سنة... إن النظام معروف، هنا، بشاغل المنطق والدقة هذا الذي يميز البناء الطوباوي. "وعند ذلك ستحرس الملكيات جيداً، عند ذلك ستكون النفقات المصروفة على الجسور والطرقات، أخيراً، مفيدة، حقاً، للأمة، وستكون كل الطرقات، عند ذلك، جميلة دائماً، وتكون الأنهار والأقنية صالحة، دائماً، للملاحة

بالحمولات الثقيلة، وستجفف المستنقعات قريباً، وتروى الأراضي المجدبة عما قريب، وسرعان ما ستكون مياه الشلالات، نفسها، مجبرة على أن تجري بهدوء في المراعي الجديدة: وبكلمة واحدة: سنرى فرنسا، بين عشية وضحاها، وقد أصبحت فردوساً أرضياً". وهذه رؤية شاعرية.

وقد رأى جوريس في هذه الخطة كل عناصر الفكر الفوريري: الرأسمالية المرتبة والمنظمة (الشركة المساهمة) والجماعية (على أثر دور "السلطة التشريعية" التي تملك المبادرة والمراقبة في كل البناء) والتعاون (على اعتبار أن كل أهواء يدار، بحرية، من جانب الأسر المائة التي هو مركزها) والتبادلية و"الضمانية" (إثر نظام التأمينات لصالح المزارعين والضمان المتبادل بين روابط التأمين). ويتحدث جوريس، أيضاً، عن تعاون جماعي أو عن جماعية تعاونية ليصف هذه الخطة: "تتداخل الجماعية والتعاون ويختلطان، بالضرورة، حيث تدير الجماعة نفسها ديمقراطياً وحيث للتعاون بعض السعة". وهذا يعني إعطاء الجماعية معنى خاصاً جداً مقصوراً على السياسة، مستبعداً الأسس الاقتصادية. ومن جهة أخرى، وهذا إغفال غريب في هذا الصدد، لا يقارب لانج، في كراسه، مسائل الملكية. فإذا كان كل شيء سيترتب حول الأهواء المشترك، مركز التمون والتأمين والقروض، نقطة استناد الرابطة، فما زلنا بعيدين عن المشرك. فلا العمل ولا الإنتاج منظمان. فقد كان لانج يكتب تحت ضغط الظروف، ضغط هذا القحط الذي كان يهتصر الجماهير التي كان الدواء المطلوب، بالنسبة إليها، هو التنظيم والتسعير: ألا يمكن لخطته التي تنص على تثبيت الأسعار أن تكون، فقط، إعطاء صبغة مثالية وطوباوية لمطلب الحد الأعلى الشعبي؟ ألم يكن أهواء الوفرة ممارسة قروسطية بقيت خلال النظام القديم، في ليون حتى عام ١٧٧٧ مثلاً، ولجأت إليها الكونفنسيون، أيضاً، في آب ١٧٩٣؟ لقد كان تفكير لانج يتغذى من هذه السوابق. ولكنه كان يهرب إلى الطوباوية بقدر ما كانت تتصلب

الأزمـة وتتعمـق الثـورة. وقـد كتـب جوريـس تاركـاً نفسـه، هـو الآخـر، يمضـي إلى الوهـم الشـاعري، يقـول: "أرض الثـورة اللامتسـاوية والحـارة تكتسـي بـالوفرة والعذوبـة والفـرح". ولا شـك في أن لانـج لمـح الحـل التعـاوني لمسـألة الأقـوات (ويجـب أن لا نقـول للمسـألة الاجتماعيـة). إلا أن الأمر كان يـدور حـول تعـاون اسـتهلاكي لا حـول تعـاون إنتـاجي. أمـا أن يقال أن ذلك كان سبقاً علـى الفوريبرية، فـهذه مبالغـة.

وفي عـام ١٧٩٣، تحـدد تفكـير لانـج في "دواء لكـل شـيء أو الدسـتور الصـامد للـهناء العـام" ولزمـن طويـل، لم يعـرف هـذا النـص إلا لأن ب.م.غونـون كتـب عنـه في "البيبليوغرافيـا التاريخيـة لمدينـة ليـون خـلال الثـورة الفرنسـية" (١٨٤٤). " لم تكـن النظريـة الـتي قدمـها هـذا الكـاتب شـيئاً آخـر خـلاف نظريـة فوريبـه المنشـورة، في ليـون، بعـد خمـس عشـرة سـنة، بعنـوان ***نظريـات الحركـات الأربـع والمصـائر العامـة***. ذلـك لأن مجموعاتـه ومشـاركه كـانت قـد اقـترحت، سـابقاً، مـن جـانب سـلفه في تقسيمه وتجميعـه علـى أسـاس مئـات الأسـر". بـل وخاصـة "أنـه سـيصرف النظـر، بصـورة مطلقـة، عـن سـعة كـل الممتلكـات الفرديـة وحدودهـا. فخطـوط الفصـل بـين الملكيـات سـتكون غـير مرئيـة علـى الأرض. (ولكـن الملكية لم تكن ملغـاة). وسـوف تكـون، هـي نفسـها، الخطـوط الدالـة علـى الدرجـات في الخرائـط الجغرافيـة". ومـا وراء هـذه الشـواهد المجـتزأة، يسـمح كراس "دواء لكل شيء" الذي عـثر عليـه، الآن، بـالتدقيق في فكـر لانـج.

إن هذا "الدستور الصـامد للـهناء العـام" يفتتـح بـإعلان عـن حقـوق الإنسـان وواجباتـه لا يمكـن للمـادتين الأولى والثانيـة منـه إلا أن تذكـر بقـاعدة ديـبر تيليـم. المـادة الأولى: "إفعـل مـا تريـد ولا تفعـل مـا لا تريـد فعلـه. فـلا يرغمنك ولا يمنعنك أحـد. تلـك هـي الحريـة". المـادة الثانيـة: "اسـتمتع كمـا تستطيع وكما تريـد. فـلا يعكـرن اسـتمتاعك أحـد. ذلـك هـو حقـك". إلا أن الحـق محـدود بـالواجب: "ولكـن حـاذر أن تـؤذي أحـداً" (المـادة الأولى)،

ولكن حاذر من أن تزعج أحداً أو أن تضر بأحد" (المادة الثانية). ومن حقوق الإنسان، أيضاً، الأمن والسيادة والمساواة "المبدأ الوحيد والأساسي لجمهورية حقيقية".

والمادة الثانية من الفصل الثاني، "السيادة الممارسة"، التي استشهد بها غونون وأثارت تعليقات جوريس وآخرين ("سيصرف النظر، بصورة مطلقة، عن سعة ممتلكاتهم وحدودها") تبقى صعبة التفسير حتى ولو أعيد وضعها في سياقها. فقد رأى، فيها، جوريس أصل توحيد الأراضي المجزأة: "كان يحل سجلاً عقارياً علمياً ومنتظماً محل سجل الاستثمارات العقارية المتنافر وغير المتلاحم". أما بالنسبة إلى هـ.بورجان، فإن "التشارك سيلغي الملكية الفردية". ألا يدور الأمر، بمزيد من البساطة، حول وضع تقسيمات إدارية جديدة كما قال ف.رود؟

والمواد التالية تستعيد خطة لانج التي سبق أن رسم خطوطها الكبيرة في "مدلولات إشكالية حول الطبقات العامة"، عام ١٧٨٩، وفي كراسه "حول المواطن والعاهل والباب الثني من دستور عام ١٧٩١":تقسيم الشعب السيد إلى مجموعات تتألف كل منها من مائة أسرة، وهي مجموعات أساسية لكل النظام السياسي ولا توجد أية علاقة لها، مهما كان رأي غونون فيها، بمشرك فورييه. فأفكار لانج تبدو، بالأحرى، واقعة في خط القرن الثامن عشر. فالفصل الرابع الذي يعالج الضريبة ينادي بوضع "سجل عقاري مستمر" (يفكر المرء، هنا، في "السجل العقاري الأبدي" لبابوف). المادة الثالثة: "سوف يكون تقدير الضريبة هو تقدير الرسم على المواد والأشياء الأخرى الخاضعة للضريبة. فإذا قدر خمس الدخل الصافي بعشرين ليرة، فإن الكل سيقدر، بالتالي، بمائة ليرة. والبيع بسعر يزيد على هذه النسبة هو تعسف إجرامي في الملكية". فيبدو جيداً، أن لانج ينادي بنظام للتسعير، بما فيه تسعير الأجور ("لن تدخل اليد العاملة، من أي نوع وفي أي مكان كانت، في الحساب إلا بمعدل

خمسة وعشرين فلساً في اليوم"). وضمن هذا المعنى، تنتمي خطته إلى أيديولوجية العصر الشعبية بعيداً جداً عن أن تسبق، كما أراد جوريس، اشتراكية "مجتمعية وتعاونية". والفصل السابع، "حول القوت"، يستعيد، في الأساسي منه، "الوسائل البسيطة والسهلة لتثبيت الوفرة". وينادي الفصل الثامن، "حول الإحسان العام"، بتدابير تنتمي إلى ممارسة الصدقة أكثر منها إلى الطوباوية الإنسانوية.

وإذا نظرنا إلى مجمل كراس "دواء لكل شيء"، فإن مشاغل لانج السياسية تفوق، بشكل واسع، مشاغله الاقتصادية و الاجتماعية. فللتقسيم المئوي هدف سياسي في الأساس: ضمان ممارسة حقيقية للديمقراطية المباشرة (نحس، هنا، تأثير روسو و"العقد الاجتماعي") وليس التوزيع الأفضل للأقوات، كما اقترح جوريس، حتى ولو كان للأسر المائة المتجمعة حول الأهراء دور اجتماعي واقتصادي. فالأساسي، في "دواء لكل شيء"، هو "صيغة التبادل ذي السيادة". وقد كتب لانج يقول: "هذا الفصل أساسي جداً، وعليه يتوقف كل الخلاص العام". فقد بقي لانج، في صميمه، ديمقراطياً. وكتب جوريس: "إن حقوق الإنسان هي التي أكد لانج، باسمها، في وقت واحد، حق العمال في الحياة العامة وحقهم السيد في الملكية".

لقد كانت خطة لانج البعيدة عن إعلان أنظمة الاشتراكية الطوباوية تقع في المجال الأيديولوجي العام للعصر. فلم تكن تمس الملكية مكتفية بالحد من أكثر تجاوزاتها افتضاحاً. وكان يؤكد أولوية الحق في الحياة وينادي، بالتالي، كآخرين من زمانه، "بنظام تأميم عام للأقوات" كما كتب أ.ماتييز. ولكن، هل يكفي هذا لنجعل من لانج، مع بابوف، "أحد رواد الاشتراكية الحديثة"؟

لقد توقف لانج في الطريق. فنقده الاجتماعي لم يتجاوز، أبداً، مواصفات العصر. و"دواء لكل شيء" لديه، أهراءات الوفرة، التي

تصورها، دون شك، نوعاً جديداً من الحياة بقدر ما تصوره نمطاً جديداً في التوزيع لم تكن تشكل سوى نسخة معدلة من "المخازن العامة"، مخازن موريلي التي أصبحت "المخازن المشتركة" لدى بابوف. وقد بذل لانج جهده، في إطار الأيديولوجية الشعبية، لإنضاج نظام متماسك لديمقراطية سياسية واجتماعية. ولم يمض إلى درجة تصور "هذه الإعادة الكلية لصهر النظام الاجتماعي" التي يسندها إليه جوريس. فنظام الشراكة لدى لانج بعيد عن تكوين "البذرة الجلية للفوريرية" ويبدو، بالأحرى، التصعيد الطوباوي لمطامح العراة.

دوليفييه و"العدالة البدائية"

اتبع الأب دوليفييه (١٧٤٦-١٨٣٠)، كاهن موشان في منطقة إيتامب، بين ١٧٨٩ و١٧٩٣، الدرب نفسه الذي اتبعه الليوني لانج: من نقد الشرط الضريبي للجمعية التأسيسية والليبرالية البورجوازية، من اقتضاء ديمقراطية اجتماعية إلى المطلبية الاجتماعية، في ظروف ربيع ١٧٩٢، ثم إلى إعادة وضع حق الملكية موضع مساءلة.

كان التفكير النقدي لدوليفييه، في البدء، سياسياً في جوهره. فقد قدم، ضمن الحركة الواسعة التي كانت تتوطد في انتظار اجتماع الطبقات العامة، إسهامه: "صوت مواطن حول طريقة تشكيل الطبقات العامة" (١٧٨٩). والرهان واسع: "لا يدور الأمر حول شيء أقل من إعطاء حياة جديدة للهيئة السياسية". إلا أن دوليفييه دس، بعد هذه التمنيات بنجاح الطبقات، في ملاحظة ختامية، "التماساً إلى الطبقات العامة بمنع الغلاء الفاحش للقمح". وقد ناشد الطبقات المقبلة، منددا، بقوة، بـ"شراهة مالكي هذه المادة الضرورية"،إرغامها على "تزويد السوق بكمية من القمح" وبتحديد سعره "من أجل أن لا يقال، في الأجيال المقبلة، أن الجمهرة كانت تموت جوعاً حين كنتم تتشاورون حول

وسائل عمل الخير". وكان القحط، منذ شتاء ١٧٨٨، يهدد منطقة إيتامب. ولم تكن "رسالة خوري من منطقة إيتامب إلى إخوانه" المكتوبة في ٦ آذار ١٧٨٨ للمطالبة بإلغاء الرهبانيات لتهمنا، هنا، لو لم يكن يوجد، فيها، تعبير "السعادة المشتركة" الذي جعله عام ١٧٩٣ شعبياً والذي كان يتجاوز تعبير "الخير المشترك" المستخدم مرتين في "صوت مواطن".

وتوطد تفكير الأب دوليفييه السياسي مع "الأمنية الوطنية أو النظام السياسي الصالح لتنظيم الأمة في كل أقسامها وضمان ممارسة الإنسان حقوقه الاجتماعية" التي تبعتها تتمة أولى (عام ١٧٩٠) ثم تتمة ثانية (دون تاريخ): وهي نقد قاس للتنظيم السياسي الذي صاغته الجمعية التأسيسية وتخطيط أولي لنظام أصيل.

وتشكل "الأمنية القومية" مرآة نقدية لعمل الجمعية التأسيسية التي فاتها الهدف الأول الذي كان يجب أن تأخذه على عاتقها، "السعادة المشتركة". فدوليفييه الذي كان قد قرأ سييس وتأمل، فيه، انتقد، مطولاً، تصورات أعضاء الجمعية التأسيسية فيما يتعلق بالحرية والمساواة. فهم لا يتحدثون عن المساواة في الحقوق إلا ليبقوا على اللامساواة الطبيعية في الوسائل. وقد أكد دوليفييه قائلاً: "أود، على العكس من ذلك، أن تقيم الحالة الاجتماعية مساواة في الوسائل بحيث يستطيع كل مشترك الوصول إلى الاستمتاع الكامل بالحق الذي هو حقه". الحقوق، الوسائل... "لا أفهم هذا التمييز عندما يكون ما يسمونه وسيلة هو، على وجه الدقة، ما يشكل الحق". ويقع مصدر اللامساواة في الوسائل في التوزيع غير المتساوي للملكية. "من العادل جداً أن يجد كل إنسان يدخل مجتمعاً حصة من الأرض حرة فيه. ولكن، أين هو الحق الذي يعطيها؟ هل يفكر مشرعونا بتوليده، هل يفكرون في التضييق من الشر الغامض الذي يراكم الملكيات أحياناً؟". فما كادت تعلن مبادئ المساواة

حتى هرع إلى انتهاكها من جانب السلطة بنظام اقتراع ضريبي. "يجب الاعتراف بأنه لو أريد إنشاء أرستقراطية الأغنياء، لما كان يمكن إجراء اختيار أفضل للنجاح فيه".

و لم تكن أصالة دوليفيبه تقوم، في ذلك التاريخ، على نقد دستور ضريبي ونقد الليبرالية البورجوازية بل، بالأحرى، على فلسفة سياسية كانت لا تزال تبحث عن نفسها. وكان تفكير دوليفيبه ينصرف إلى فكرة الطبيعة وليس إلى مدلول حالة الطبيعة. والطبيعة هي، لديه: "فضيلة منتجة لكل شيء". ومنها تأتي فكرة العدالة الطبيعية أو البدائية التي يحملها كل إنسان منقوشة في قلبه، هي وبعض المبادئ غير القابلة للتقادم، المبادئ نفسها التي أتى أعضاء الجمعية التأسيسية على السخرية منها لأنهم لا يحترمون سوى حقوق الغني. ألم يكن استخلاص حقوق الإنسان البدائية من مجموعة قوانين الطبيعة، على العكس من ذلك، "أجمل مشروع للذهن البشري؟". فالبشر يستطيعون، إذا صرفوا النظر عن "عيوبهم الاجتماعية"، أن يدخلوا،أخيراً، مدرسة الطبيعة وأن ينتزعوا منها سرها. وهذا الاهتمام بتطابق مضبوط مع النظام الطبيعي أدى بدوليفيبه إلى موقف خضوع ل"غريزة الطبيعة"، وفي الحد الأقصى إلى رفض "المؤسسات البشرية الآثمة". ومن هنا، أيضاً، جاءت مساواتية كاملة قائمة (كما في فلسفة سان جوست السياسية) على تماثل البشر، تماثل حقوقهم وحاجاتهم.

إنه فكر ما زال متردداً، وكما لو كان غير مكتمل. ومع ذلك، فقد كان دوليفيبه يتصور، عام ١٧٩٠، الحالة الاجتماعية بوصفها حالة السعادة المشتركة القائمة على مساواة سياسية مضبوطة، وذات أجل اجتماعي أطول. إلا أنه كانت تطرح، حتماً، ما وراء فكرة كيان سياسي متناغم قائم على المشاركة الفاضلة للجميع، ضمانة السعادة المشتركة، المسألة التي تكون الفضيلة مهددة، إذا لم تحل، بأن تكون مجرد مسكن: مسألة

المساواة في الممتلكات. وقد تصدى لها دوليفييه ضمن الشروط التاريخية لربيع ١٧٩٢.

ففي يوم السبت الواقع في ٣ آذار ١٧٩٢ قتل سيمونو، عمدة ديتامب، على أيدي جمهور كان يتهمه بالتواطؤ مع المحتكرين ويطالب بتسعير الحبوب. وفي الغد، وجه سكان موشان إلى الجمعية التشريعية عريضة قصيرة ومؤثرة وقع عليها كاهنهم. فلا ينبغي أن يزيد القمح عن "السعر الذي يحق لنا أن نأكله به". "ويجب أن يسمح لبلديات الأماكن التي تقوم، فيها، الأسواق بتحديد سعر القمح بشكل يرضي الجميع، وأن يلزم الفلاحون ببيع قمحهم في السوق وليس سراً، في بيوتهم".

كانت خورنية موشان تضم ما يتراوح بين ١٣٥ و١٤٠ نسمة موزعة على ٣٤ بيتاً: وهم فلاحية صغيرة مؤلفة من مزارعي الكروم والعمال المياومين يسيطر عليها "فلاحان"، "ديكا قرية" على رأس استثمارات كبيرة. وظهرت أرجحية هذين الأخيرين الاجتماعية، بوضوح، من خلال الوثائق الضريبية: فقد كانا يدفعان، هما الاثنان، في نهاية النظام القديم، ضريبة قدرها ٨٠٠ ليرة، في حين أن ١٨ مياوماً لم يكونوا يدفعون سوى ٦٠٠ ليرة. وقد كانت هذه البروليتاريا الزراعية تجد، دون شك، في بقايا الحقوق المشاعية، بعض التعويض: فوجود قطيع مؤلف من ٣٦٠ خروفاً، في موشان، لأربعة وثلاثين بيتاً كان يقتضي المرعى الجماعي.وظهرت المسألة الزراعية، دائماً، من خلال سجلات الضريبة. ففي حين لم يكد السكان أن يتصرفوا ملكاً أو استئجاراً، بأكثر من ٨٦ أربنتاً، كان المزارعان يزرعان على "شكل مزرعة"، ١٩٢ أربنتاً. وتركز الأراضي بين أيدي مزارعين رأسماليين يفسر المطلب الأساسي للفلاحية الصغيرة الذي كتبه دوليفييه في "بحث في العدالة البدائية": تقسيم المزارع. وكيف كان يمكن لدوليفييه أن لا يعبر، في نهاية المطاف، عن عقلية جماعته وطموحاتها وهو الذي كان على رأس خورنية ذات دخل سنوي

يبلغ ٨٥٠ ليرة كانت تقيه، ببساطة، الحاجة والذي كان يعيش داخل جماعة ريفية ذلت تناقضات دقيقة؟

وقد توطد الهياج الاجتماعي الذي كان موجهاً، خاصة، ضد كبار المزارعين في منطقة بوس منذ خريف ١٧٩١. وكانت حدة الأزمة تعود، بصورة أساسية، إلى التضخم النقدي: فقد ندر المال واختبأ القمح على الرغم من محصول جيد. وخلت الأسواق لأن الفلاحين فضلوا البيع على أساس العرض في فنادق خاصة من أجل أن يقبضوا عملة جيدة. وارتفعت الأسعار. ففي إيتامب بلغ سعر الرغيف الذي يزن تسعة ليبرات ٢٣ فلساً، في حين أن أبناء الشعب كانوا يطالبون بتسعيره بـ ١٨ فلساً. ومنذ ذلك الحين، اندلعت الاضطرابات المعتادة التي بلغت الذروة بمقتل سيمونو، وكان دباغاً ثرياً وعمدة لإيتامب، في ٣ آذار، على يد تجمع فلاحين من القرى المجاورة كانوا يطلبون "خفضاً لسعر الحبوب".

وأبرزت قوة القمع حدة الصراع الاجتماعي. ولم يكن دوليفييه قد تدخل في المظاهرات كبعض زملائه الذين تقدموا صفوفها. إلا أنه، على الأقل، وقف ضد القمع وتجاوز الحدث ليطرح المسألة الحقيقية، مسألة حق الملكية. فكتب "عريضة أربعين مواطناً من كومونات بلدة إيتامب وسان سولبيس وفافيير... المجاورتين لإيتامب" التي أبلغت لليعاقبة في ٢٧ نيسان ١٧٩٢، وقدمت إلى الجمعية التشريعية في أول أيار. وقد استبعد أطروحة المؤامرة التي تذكر بأسهل مما ينبغي، فقال: "إن غلاء القمح، إن الجوع أو الخوف من الجوع، هي المحرضات الوحيدة". ولا شك في أنه يجب احترام القوانين. "إلا أن هناك اعتباراً له بعض الحق في أنه يلفت نظركم هو أن قبول ارتفاع سعر المادة الغذائية، مادة الضرورة الأولى، إلى حد لا يستطيع العامل الفقير، المياوم أن يبلغه يعني أنه لا يوجد منها ما هو من أجله: يعني أن الإنسان الغني، نافعاً كان أم غير نافع، هو، وحده، صاحب الحق في أن لا يصوم". هل تكفي صلابة سيمونو

الشديدة والمنفرة، لتجعل منه بطلاً، شهيداً للقانون؟ لقد كان، بالأحرى، "بطلاً لتجار القمح لأنه مات ضحية مضاربالهم اللاإنسانية والأنانية".

إن "عريضة الأربعين مواطناً"، وهي نقد للتشريع الليبرالي لتجارة الحبوب وتأكيد للتضامن مع عصاة إيتامب، ذات قيمة معادلة لذلك، أيضاً، بأصالة محاكمتها المركزة على تصور الحق الطبيعي ومركبته الرئيسية، الإنصاف الطبيعي. "مهما يقل أولئك الذين يحتقرون، اليوم، من يسمولهم بالرعاع، فإن الطبقة الدنيا من الشعب أقرب، بكثير، إلى فلسفة الحق، وبعبارة أخرى إلى الإنصاف الطبيعي، من كل الطبقات العليا التي لا تفعل خلاف الابتعاد عنه تدريجياً... فالإنسان المعدم يحس أن العدالة يجب أن تكون عامة من أجل أن تصل إليه". وأفقر الناس هم المعبرون الحقيقيون عن حقوق الإنسان: فهم، لأن لا ملكية لهم ولا امتياز، لا يستطيعون أن يعتزوا بغير صفتهم كبشر. وإذا لم نرجع إلا إلى الحق الطبيعي القائم على المساواة بين البشر والمساواة بين حاجاقم، "فإنه يتبين لنا، حقاً، أن إحسان المجتمع يجب أن ينعكس، بصورة رئيسية، على الإنسان الذي يؤدي له أكثر الخدمات مشقة وديمومة وأن اليد التي يجب أن يكون لها أكبر نصيب في الطبيعة هي تلك التي تكون أكثر الأيادي عملاً على إخصابها. ومع ذلك.خإن العكس هو الذي يحدث، والكثرة المحرومة منذ الولادة تجد نفسها محكوماً عليها بأن تتحمل وطأة النهار والحرارة وبأن ترى نفسها، دون انقطاع، على أهبة العوز إلى الخبز الذي هو ثمرة كدحها. وهذه الإساءة ليست، بالتأكيد، إساءة من الطبيعة أبداً، بل هي، حقاً، خطيئة السياسة التي كرست خطأ كبيراً تستند إليه كل القوانين الاجتماعية.

خطأ كبير: الملكية الخاصة للأرض. لم يكن دوليفييه وموقعو العريضة يستطيعون أن يقاربوا المسألة مواجهة دون أن يجلبوا على أنفسهم الاتهام بالتبشير بالقانون الزراعي. ولكن دوليفييه عارض، بوضوح حق الملكية

بالحق الطبيعي، العدالة القانونية بالعدالة البدائية ثم انصرف، في ملاحظة ملحقة، إلى نقد ثاقب للتشريع المعمول به وحاول تقديم تبرير نظري للتسعير.. "فلنبدأ بأن نقتنع اقتناعاً حميماً بأنه من المعاكس لكل حق طبيعي أن يكون كسالى لم يفعلوا شيئاً ليستحقوا الرخاء الذي يتمتعون به في مأمن من كل نوع من أنواع القحط، وأن يكون الكادح الفقير، العامل الزارع، تحت رحمة كل الطوارئ ويتحملان، وحدهما، كل مصائب القحط... إنه لمما يثير النقمة أن لا ينقص الرجل الغني وكل ما يحيط به من ناس وكلاب وجياد شيء في الكسل، في حين أن من لا يكسب عيشه إلا بالعمل، من بشر وحيوانات، ينهار تحت عبء المشقة والصيام المزدوج. فأنا أدعي، أنه لا ينبغي، في هذه الظروف، ترك المادة الغذائية لحرية غير محدودة "تخدم الفقير بهذا الشكل الرديء، بل يجب أن توفر بحيث يحس كل واحد بالكارثة الطبيعية ولا ينهك أحد، خاصة أقل الناس استحقاقاً لذلك. وهكذا فإن تسعير القمح الذي يحتجون عليه إلى هذا الحد الذي ينظر إليه كمؤامرة على الحق العام يبدو لي، أنا، في الحالة التي أتحدث عنها، مطلوباً من هذا الحق العام نفسه ضمن حدود التناسب". ويعترض على ذلك باسم حق الملكية المقدس: "ما هي الفكرة المتكونة عن الملكية، وأعني الملكية العقارية؟ يجب الاعتراف بأن قليل من المحاكمة جرى حتى الآن، وبأن ما قيل ينصب على مدلولات زائفة كثيرة. ويبدو لي أن خوفاً قد استشعر من الدخول في هذا الموضوع: فأسدل عليه، بسرعة كبيرة، ستار غامض ومقدس، كما لو كان ذلك لمنع أي فحص له. ولكن على العقل أن لا يعترف بأي مذهب سياسي يأمر باحترام أعمى وخضوع أعمى. فمن المؤكد، دون الرجوع إلى المبادئ الحقيقية التي يمكن للملكية ويجب عليها، بموجبها، أن توجد، أن الذين يسمون ملاكين ليسوا كذلك إلا بالإفادة من القانون. فالأمة هي، وحدها، مالكة أرضها حقاً. إلا أننا إذا افترضنا أنه أمكن للأمة وتوجب

عليها أن تسلم بالنمط الذي يوجد للملكيات الخاصة ولتناقلها، فهل أمكنها أن تفعل ذلك إلى حد تجريدها نفسها من حق السيادة على المنتجات؟ هل أمكنها أن تمنح حقوقاً للملاكين إلى حد لم تترك، معه، شيئاً لمن ليسوا ملاكين، ولا حتى حقوق الطبيعة غير القابلة للإلغاء؟".

وقد ضمن روبسبيير "العريضة" في العدد الرابع من جريدته "المدافع عن الدستور". ولم ينشرها كاملة كما يؤكد أ.ماتييز، بل دون الملاحظة الهامة التي رسم، فيها، خوري موشان نقده لتملك الأرض الخاص: وهذا حذر ذو دلالة. فروبسبيير ندد، بحزم، بالقمع وكشف القناع عن سيمونو "المجرم قبل أن يكون ضحية". ولكنه لم يكن يستطيع السير مع دوليفييه في جهده من أجل عقد اجتماعي جديد. وقد سمحت أزمة شتاء ١٧٩٢ لهذا الأخير باجتياز مرحلة هامة في مسيرته الأيديولوجية من "الأمنية القومية" إلى "البحث في العدالة البدائية". إلا أنه لا يمكن أن ننسى أن مطلب تسعير الحبوب هو الذي كان دوليفييه يربط، به، نقده للملكية.

وتفاقمت أزمة الاقتصاد العامة، وخاصة أزمة الأقوات، في خريف ١٧٩٢ مسببة اضطرابات واسعة كانت متخمرة، لا سيما عند أطراف منطقة البؤس. ففي تشرين الأول ارتفع سعر الليبرة من الخبز من ثلاثة فلوس إلى ٥ و٦ و٧، بل و٨ فلوس، في حين لم يكن معظم المياومين يكسب أكثر مما يترامح بين ٢٠ و٢٥ فلساً يومياً. وتواجه أنصار حرية التجارة وخصومها على منبر الكونفنسيون. وفي حين كان الجيرونديون وورولان، وزير الداخلية، يتمسكون، بعناد، بسياستهم الليبرالية، صرح سان جوست، في ٢٩ تشرين الثاني ١٧٩٢، قائلاً: "ليس لشعب غير سعيد وطن أبداً". وربط بين السعادة والحرية ربطاً وثيقاً. وكان روبسبيير أكثر وضوحاً، أيضاً، في ٢ كانون الأول حين أخضع حق الملكية لحق الحياة.

وهذه الظروف هي التي كتب دوليفييه، ضمنها، كتابه "بحث في العدالة البدائية لخدمة المبدأ المولد للنظام الاجتماعي الوحيد الذي يستطيع أن يضمن للإنسان كل حقوقه وكل وسائل سعادته". ولما كان لا يريد، في هذا التاريخ "تحدي إنذارات الأرستقراطية الملاكة المهددة"، فإنه لم ينشر، احتمالاً، "بحثه" إلا في أيلول ١٧٩٣. وقد بدأ دوليفييه بالإشارة إلى نسبية المبادئ التي تؤسس المجتمع. العدالة الراسخة؟ عبثاً ما يبحث عنها "في العالم الأخلاقي الذي نسكنه فهي لا توجد، فيه، أبداً، وليس لدينا سوى شبحها الذي يقبل كل الأشكال التي نريده أن يتخذها". فالعدالة، إذن: "يجعلها الأغنياء المالكون تقوم على ما يسمونه ملكياتهم، ويجعلها الفقراء تقوم على التوزيع الزراعي الذي يرنون إليه. والجانبان على خطأ". فقد كان دوليفييه يميز، إذن، بعد أن استبعد شبح القانون الزراعي، نوعين من الملكيات: الملكية الطبيعية والملكية المدنية.

"لا تمتد الملكية الطبيعية إلى ما وراء شخص كل فرد. إنها الحق في التمتع بنفسه وبقدراته. والملكية المدنية هي تلك التي تولد من حق مشترك وغير محدود أصبح حقاً خاصاً وحصرياً. وعدم حصر حق هذه الملكية الأخيرة ضمن حدودها العادلة هو الذي أصبحت، به، مصدراً لا ينضب لأنواع الفساد والبلايا للشعوب... فالأرض، منظوراً إليها بصورة عامة، يجب أن ينظر إليها بوصفها مشاع الطبيعة الكبير الذي يكون، فيه، لكل الكائنات الحية، أولياً، حق غير محدد في المنتجات التي يحتوي عليها. ولكل نوع من الحيوانات غريزته التي تقوده: ولدى الإنسان، فوقها، العقل الذي يخلق، به، نظاماً جديداً للأشياء وهو النظام الاجتماعي: وفي هذا النظام الاجتماعي، يجب أن يتوقف هذا الحق غير المحدد وإلا لما كان يمكن للمجتمع أن يبقى. ولكن لكل فرد، بالمقابل، الحق في أن يجد، فيه، حقه في قسمة المشاع الكبير".

ويجب أن تقيم العدالة الاجتماعية سيادتها على مبدئين راسخين: "الأول

هو أن الأرض للجميع، عامة، وليست لأحد على نحو خاص. والثاني هو أن لكل واحد حقاً حصرياً في نتاج عمله". فلا ينبغي، إذن، لواحد أن يملك أرضاً لخاصته. ويجب أن تكون لكل واحد حرية التصرف بالأرض على هواه. "فلا يمكن، إذن، في نهاية التحليل، أن يكتسب المرء، بالنسبة للأرض، شيئاً غير حق امتلاك مدى الحياة: فلا يمكن، إذن، أن يوجد سوى نوع واحد من الملكية القابلة للنقل هو ملكية المنقولات". وهذا تمييز غريب يعبر عن وزن وقائع الزمان الزراعية، وتمييز عادي: فنحن نجده في كل رسائل بابوف إلى كوبيه دولواز، في صيف ١٧٩١، كما في مشروع إعلان حقوق الإنسان، لدى مومورو، في آب من السنة نفسها. فقد كان الغنى العقاري يؤكد أرجحيته غير القابلة للمساءلة والتي لا يسائلها أحد. وليس لدى دوليفييه، ككثيرين غيره من مفكري العصر الاجتماعيين، أية فكرة عن الحركة العامة للاقتصاد. فهو لا يرى شيئاً سوى إنتاج صناعي مجزأ، سوى مجتمع ريفي وحرفي، معاً، من صغار المنتجين المستقلين تبقى، فيه، مساواة نسبية. "سوف تلاحظ، فيه، دون شك، لوينات مختلفة من الرخاء المتفاوت. ولكنه لن ترى، فيه، أبداً، التباينات المثيرة للنقمة بين البؤس والثراء".

وليس هناك سوى خطوة للوصول إلى الطوباوية الروسوية المتقادمة... "ستلزمني ملكية صغيرة أزرعها بنفسي ويكفي نتاجها حاجاتي، ومنزل بسيط، ولكنه نظيف ومريح يضم بين أسواره حديقة تنتج خضاراً جيدة وثماراً جيدة... ووسط كل هذا زوجة محترمة وفاضلة تتصرف، بمهارة، بهذه الموارد المنزلية التي سيحمل النافل منها إلى السوق المجاورة للعودة منها بما ينقص البيت والتي تلد لي أبناء سوف احبهم". وهذه كومة شاعرية، "حلم جميل يجب رده إلى الخيالات الروائية".

فالواقع يفرض نفسه فعلاً: "أما بالنسبة للوقت الحاضر، فيجب أن لا يدور الأمر إلا حول أدوية مؤقتة كتلك التي يمكن أن يتضمنها الوضع

الحالي للأشـــياء". فدوليفييـــه كـــان يطمئـــن الملاكـــين إذن. وكـــان يطلـــب حـــل المزارع، "تقسيم الأراضـــي بـــين كـــل المواطنـــين الذيـــن لا يملكـــون منـــها شـــيئاً أو الذين ليس لديـــهم، منـــها، مـــا يكفـــي"بحيـــث أن أيـــة مزرعـــة "لا تتجـــاوز، أبـــداً، فلاحـــة محـــراث" (مســـاحة أرض قابلـــة للزراعـــة بعـــــدة محـــراث: أي اســـتثمار صغـــير). وهـــذا تقســيم للاســـتثمارات وليـــس للملكيـــات. ولم يكـــن عراة الأرياف يطلبون شـــيئاً آخـــر: وتشـــهد علـــى ذلـــك عرائضـــهم العديـــدة في السنة الثانيـــة.

وهنـــا، أيضـــاً، لا يمكـــن إلا أن نشـــير إلى الفـــاصل بـــين النقـــــد الاجتمـــــاعي، التـــأكيدات النظريـــة، والأدويـــة المقترحـــة: فقـــد كـــان المجـــــال الأيديولوجـــــي يفرض نفسه، بقـــــوة، حـــتى علـــى أجـــرأ الأشـــخاص. وبقـــي الأب دوليفييـــه، في نهاية المطاف، ســـجين ســـياق موشـــان ومنطقـــة البـــؤس الاجتمـــاعي. فـــلا يمكـــن أن نتحدث، كجوريـــس، عـــن ثـــورة اجتماعيـــة، وأقـــل مـــن ذلـــك عـــن ثـــورة اقتصاديـــة. فقـــد كـــان دوليفييـــه يـــرى أن نظـــام الاســـتثمارات الصغـــيرة لـــــن يكـــون أدنى مـــن نظـــام الكبـــيرة. ("هـــذا التقســـيم للمـــزارع لـــن يفعـــل شـــيئاً سوى فتح مصادر وفـــرة جديـــدة"). ولكننـــا نســـتطيع مســـايرة دوليفييـــه عندمـــا يلح علـــــى المرمـــى السياســـي للتدابـــير المقترحـــة. "كـــم ســـيكون هـــذا التدبـــير وســـيلة قويـــة لنشـــر حـــب الجمهوريـــة بـــين هـــذا الشـــعب المتحمـــس وحميتـــه للدفاع عنـــــها! فعنـــد ذلـــك، فقـــط، ســـيحس بكـــل قيمتـــها ويتمـــاهى، حقـــاً، معها". ولم نكن قـــــد وصلنـــا إلى هـــذا الحـــد.وبقيـــت الحكومـــة الثوريـــة نفســـها صمـــاء عـــن مطـــالب عـــراة الأريـــاف وحـــاذرت، جيـــــداً، مـــــن أن تمـــس بالاستثمار الكبـــير في منـــاطق الزراعـــة الكـــبرى. وســـان جوســـت الـــذي كـــان يعـــرف هـــذه المســـائل جيـــداً ســـجل في مفكرتـــه: "عـــدم التســـــليم بتوزيـــــع الملكيات، بل توزيـــــع المزارعـــة". وهـــذه ملاحظـــة بســـيطة. فـــهل كـــان يمكـــن، والتطور الاقتصـــادي العـــام يدفـــع في اتجـــاه التركـــيز، العـــودة بسلســـلة الأزمـــان إلى الـــوراء؟

إلا أنه لا يمكن عدم تقدير النقد الاجتماعي في "بحث في العدالة البدائية". وقد صودرت نسخة منه بين أوراق بابوف الذي كان قد سجل اسم بيير دوليفييه كعضو في الجمعية الوطنية التي ستدعى للاجتماع بعد الاستيلاء على السلطة.

من الطوباوية إلى الثورة: بابوف ومؤامرة المتساوين

كان بابوف، أول من تغلب، في الثورة الفرنسية، على التناقض الذي اصطدم به، حتى ذلك الحين، الثوريون المخلصون للقضية الشعبية بين تأكيد حق الحياة والإبقاء على الملكية الخاصة والحرية الاقتصادية. فقد تجاوز، فكراً وعملاً، زمانه وأكد نفسه بوصفه رائد مجتمع جديد.

يعلن بابوف، كالعراة وكاليعاقبة، أن هدف المجتمع هو "السعادة المشتركة". فيجب أن تؤمن الثورة "المساواة في الاستمتاعات". ولكن، بما أن الملكية الخاصة تدخل اللامساواة بالضرورة وبما أن القانون الزراعي، أي توزيع الملكيات بالتساوي، لا يستطيع "أن يدوم سوى يوم"، فإن الوسيلة الوحيدة للوصول إلى "المساواة الفعلية" هي إلغاء الملكية الخاصة وإقامة "مشاعية الخيرات والأعمال". وكان هذا البرنامج المعروض في "بيان المتساوين" الذي نشرته جريدة "محامي الشعب" في ٩ فريمير من السنة الرابعة (٣٠ تشرين الثاني ١٧٩٥) يشكل، بالنسبة لأيديولوجيتي العراة واليعاقبة المتصفتين، كليهما، بالتمسك بالملكية الخاصة القائمة على العمل الشخصي، تجديداً عميقاً أو، بالأحرى، طفرة مفاجئة: فمشاعية الأعمال والخيرات التي نادى بها بابوف كانت أول شكل للأيديولوجية الثورية للمجتمع الجديد مولود من الثورة نفسها. فمع البابوفية، نصبت الشيوعية التي كانت، حتى ذلك الحين، حلماً طوباوياً منظومة أيديولوجية متلاحمة أخيراً. ودخلت مع مؤامرة

المتساوين، تـاريخ النضـالات الاجتماعيـة والسياسـية.

المسار السياسـي لبـابوف

كـانت التجربـة الثوريـة حاسمـة في تطـور فكـر بـابوف. ففـي عـام ١٧٨٩، كان قـد عـرض أفكـار المسـاواتية في "خطـاب تمـهيدي في السـجل العقـاري الأبـدي". وكمنـاضل، وضعـها، الآن، أمـام امتحـان الوقـائع. لقـد نـادى إعـلان ١٧٨٩ بالمسـاواة في الحقـوق: وسـرعان مـا بـدا أنهـا لم تكـن سـوى "حلـم" عندمـا طرحـت، في قلـب الثـورة، مسـألة الأقـوات واقتضـاء الخـبز اليومـي. وجمـع بـابوف بـين المطلـب الاجتمـاعي والتـأمل الأيديولوجـي. ولا تشـكل أفكـار بـابوف الشـيوعية، كمـا أكـد أ.مـاتييز، "واجهـة مضافـة"، شيئاً ثانويـاً قليـل الأهميـة بالنسـبة لسياسـته الحقيقيـة. فقـد شـكلت، علـى العكس من ذلـك، المحـور الـذي رسـا عليـه بـابوف. وهـي لم تحـرك مؤامـرة ١٧٩٦ فقط، بـل، أيضـاً، نشـاطه الثـوري بـين ١٧٨٩ و١٧٩٤.

كان بابوف كتكتيكـي بـارع، ينـوي أن لا يكشـف نفسـه قبـل الأوان. وقـد شـرح ذلـك في رسـالته إلى كوبيـه دولـواز المؤرخـة في ١٠ أيلـول ١٧٩١: "أقول ثانية، أيضاً، مـن جديـد، أن هـذه ليسـت المقـاصد الـتي يجـب إذاعتـها في البداية". ولكن بابوف الـذي سـلك دروبـاً متوسـطة كـان يحتفـظ، دائمـاً، بـ"الهدف المدبـر". فمـن خـلال كـل التقلبـات الثوريـة، ظـل مـن أنصـار مجتمـع "مسـاواة كاملـة". وهـذا التعبـير المسـتعمل عـام ١٧٨٦-١٧٨٧، يعـود فيسـتعمل، عـام ١٧٩١، في رسـائله إلى كوبيـه، وفي عـام ١٧٩٣، في مشـروعه "تشـريع العـراة"، وفي عـام ١٧٩٤، في رسـالة إلى ابنـه ("البرهنـة، في الوقـت نفسـه، علـى أن الشـعب الفرنسـي سـيقود ثورتـه حـتى الخاتمـة السـعيدة لنظـام المسـاواة الكاملـة هـذا"، ٥ أبلوفيـوز مـن السـنة الثانيـة). وقيادة الثورة نحو هذا الهـدف هـي المهمـة الـتي أخذهـا بـابوف علـى عاتقـه. ففـي نيسـان ١٧٩٣، عندمـا كـان متـهماً بـالتزييف ومطـارداً وقلقـاً علـى

أبنائه "الذين لا خبز لديهم"، كان يعزي نفسه قائلاً: "آمل أن أريهم أباً سيباركه الكون بأسره وتنظر إليه الأمم وكل القرون بوصفه مخلص الجنس البشري". ويجب أن نشير إلى هذا الوجه الرسولي من مزاج بابوف. فلم يكن يمكن أن يكتب هذه الأسطر إلا رجل مقتنع اقتناعاً عميقاً بضرورة إعادة كلية للتنظيم الاجتماعي وبرسالته التاريخية.

وقد شكل اشتراك بابوف في الحركة الزراعية البيكاردية، في فترة ١٧٩٠-١٧٩٢، أول تجربة كبيرة له في النضال الثوري. وقد صاغ بابوف موسعاً أفق نشاط موضعي بالضرورة، برنامجاً زراعياً متلاحماً كان، دون شك، يلبي مطالب الجماهير الفلاحية. فقد ندد بـ"الإلغاء المزعوم للنظام الإقطاعي"، عن طريق مراسيم ٥-١١ آب ١٧٨٩، وبعناد حتى ١٧٩٢: "إن الإلغاء المزعوم المكرر بهذا القدر في مراسيم الجمعية التأسيسية لم يكن موجوداً إلا في الكلمات، وإن الشيء نفسه قد احتفظ به كاملاً". ولم يكن يقتصر على المطالبة بإلغاء كل الأتاوات دون تعويض، بل كان يطالب، أيضاً، بمصادرة كل الأملاك الإقطاعية ("يجب أن تطرح للبيع، منذ الآن، كل الممتلكات المرتبطة بالامتيازات والإقطاعات" (شباط ١٧٩١) وبوقف بيع أملاك الكهنوت وتوزيعها على الفلاحين "المعوزين" على شكل إيجارات طويلة الأجل (أيار ١٧٩٠) وبتوزيع أملاك البلدية كحق انتفاع وليس كملكية، وبالقانون الزراعي أخيراً. وقد أشير إلى عدم وجود سياسة زراعية متماسكة وناجعة لدى الروبسبييريين. والأمر كذلك بالنسبة للمسعورين ومجموعة الجبالين المسماة، عادة، هيبرية. وبابوف وحده، باحتكاكه بالوقائع، عرف كيف يتصور برنامجاً كان من شأنه أن يرضي عراة الأرياف. إلا أن بابوف، كمناضل، لم يصبح، بعد، رجل حكم، لم يكن ملزماً، كالروبسبييريين في السنة الثانية، على مراعاة توازن القوى الثورية من أجل صيانة وحدة القوى المعادية للأرستقراطية. فالانحياز إلى الفلاحين

الذين لا يملكون أرضا وللمياومين وصغار المستثمرين كان يهدد بإثارة الفلاحين الملاكين والمزارعين الميسورين. وكان السكان الريفيون في بيكارديا، كما في باقي فرنسا، بعيدين عن التجانس: وهم لم يتحدوا، قط، اتحاداً كاملاً ضد الأرستقراطية.

ومن خلال هذه التقلبات وهذه المعارك الثورية، لم يغفل بابوف عن "الهدف المدبر"، المساواة الكاملة. وقد كتب إلى كوبيه، في ٢٠ آب ١٧٩١ يقول: "من الذي يريد التوقف عند مساواة اسمية. يجب أن لا تكون المساواة إطلاق اسم على صفقة تافهة، بل يجب أن تتجلى في نتائج عظيمة وإيجابية، بتأثيرات يسهل تقديرها وليس في تجريدات حلمية". وكتب في رسالته المؤرخة في ١٠ أيلول: "ومن هنا إلزام وضرورة إعطاء القوت لهذه الأغلبية الهائلة من الشعب التي لم يعد لديها قوت على الرغم من إرادتها الطيبة للعمل. القانون الزراعي، المساواة الحقيقية... من كل هذا سوف تنجم، بالضرورة، المطالبة بأولى حقوق الإنسان، وبالتالي بالخبز المؤمن بصدق للجميع: القانون الزراعي".

إن مرور بابوف بإدارة الأقوات الباريسية في ربيع وصيف ١٧٩٣ والتأمل، أكثر من ذلك، في السياسة الاقتصادية والاجتماعية للحكومة الثورية قد برهنا له على الإمكانية العملية لتوزيع مساواتي. وكانت هذه تجربة جديدة طبعت بطابعها مرحلة جديدة نحو "الهدف المدبر" الذي لم ينس أبداً. وهذا التاريخ هو الذي رسم، فيه، بابوف الخطوط الكبرى لـ "تشريع للعراة أو المساواة الكاملة".

وبعد ٩ ترميدور (٢٧ تموز ١٧٩٤)، كان بابوف، لبرهة ما، مناهضاً للروبسبييرية بعنف: فقد ندد، في كراسه "حول نظام الإفقار"، بالحكومة الثورية (كان بابوف يميل، إذ ذاك، إلى صيغة الديمقراطية المباشرة) وبالإرهاب. إلا أن أضرار التضخم والبؤس الشعبي الذي لا يوصف، خلال شتاء السنة الثالثة الرهيب، (١٧٩٤- ١٧٩٥)، برهنا له،

متـأخرين، علـى قيمـة الحـد الأعلـى والتسـعير والتنظيـم والاقتصـاد الموجـه وتأميم الإنتاج ولـو جزئيـاً: وبكلمـة واحـدة، برهنـا لـه علـى أهميـة تجربـة السنة الثانية الاجتماعيـة مطبقـة، خاصـة، علـى الجيش: "كـون هـذا الحكـم (الإدارة المشـتركة) الـذي برهنـت التجربـة علـى أنـه ممكـن التطبيـق، علـى اعتبار أنه المطبق على مليـون ومـائتي ألـف رجـل علـى جيوشـنا الإثـني عشـر (ما هو ممكن على نطاق صغـير ممكـن علـى نطـاق كبـير)، كـون هـذا الحكـم هو الوحيـد الـذي يمكـن أن تنجـم عنـه سـعادة عامـة لا تعكـر، لا يخالطـها شيء: السعادة المشـتركة، هـدف المجتمـع".

وشرح بابوف الأمـر لجيرمـان، في ١٠ ترميـدور مـن السـنة الثالثـة (٢٨ تمـوز ١٧٩٥)، ودقـق في آليـة نظامـه. وهـو ينطلـق مـن نقـد للتجـارة "القاتلـة والضاريـة"، وينـدد بـ"القـانون البربري الـذي تمليـه رؤوس الأمـوال". "فالتجارة، كما تمـارس في هـذا المركـب مـن أنـواع الزيـف والمظـالم الـتي لا تحصـى والـتي تشـكل حالتنـا الاجتماعيـة الحاليـة، ليسـت، إذن، سـوى مجموع هائل مـن أكـثر التجـاوزات إجرامـاً". وبـابوف يقـابل بـين "الأقليـة الـتي تسـمن" و"الأغلبيـة الهائلـة الـتي تنتـج وتعمـل فعليـاً. يجـب أن يكـون الجميع، داخل هـذه الأغلبيـة، منجـين ومسـتهلكين، معـاً، بهـذه النسـبة الـتي تلي، ضمنـها، كـل الحاجـات، وحيـث لا يعـاني أحـد مـن البـؤس ولا مـن التعـب... يجـب أن لا يكـون، فيـها، لا فـوق ولا تحـت، لا أول ولا أخـير، ويجـب علـى جـهود الشـركاء، كمـا علـى مقـاصدهم، أن تتـوارد في اتجـاه الهدف الأخوي الكبـير، الازدهـار المشـترك، منجـم الرخـاء الفـردي الـذي لا ينضـب إلى الأبـد". وينتقـل بـابوف إلى الأدويـة فيعـرض، إذ ذاك، كيفيـة تنظيم الإنتـاج والتوزيـع. يجـب أن يرتبـط كـل إنسـان "بالموهبـة"، بالصناعـة الـتي يعرفـها... لـن توجـد، بعـد، سـلع ولا تجـار، لـن يكـون هنـاك سـوى:وكـلاء توزيـع خـالصين"... "الكـل سـيعملون، كعمـلاء إنتـاج وتصنيـع، مـن أجـل المخـازن المشـتركة، وسيرسـل كـل منـهم إليـها نتـاج

مهمته الفردية عيناً، وسوف يرد عملاء توزيع لا يعودون يعملون لحسابهم الخاص، بل لحساب الأسرة الكبيرة لكل مواطن، بالتساوي، نصيبه المتنوع من الكتلة الكلية لمنتجات كل الرابطة".

وتشكل هذه الرسالة إلى جيرمان، المؤرخة في ٢٨ تموز ١٧٩٥، ما يشبه أساس النقد الاجتماعي وإعادة البناء الشيوعية البابوفيين. وقد استعيد الأساسي منه في "بيان المتساوين" الذي نشرته جريدة "محامي الشعب" في ٩ فريمير من السنة الرابعة (٣٠ تشرين الثاني ١٧٩٥) والذي حددت، فيه، شيوعية بابوف، بدقة، في بضع صفحات حارة. وهو ينطلق من نقد الملكية الخاصة: "سنثبت أن المزدوع ليس لأحد، بل للجميع. سنثبت أن كل ما سيستولي عليه فرد فوق ما يستطيع أن يغذيه سرقة اجتماعية..."، "هل القانون الزراعي هو ما تريدون؟ سوف يهتف ألف صوت لأناس شرفاء صارخاً: كلا! بل أكثر من ذلك، ونحن نعرف الذريعة التي لا تقهر والتي سيقابلوننا بها. سوف يقال لنا، عن حق، أن القانون الزراعي لا يمكن أن يدوم سوى يوم، وأن اللامساواة سوف تعود إلى الظهور غداة تطبيقه". إن السعادة الاجتماعية تقتضي المساواة الفعلية، وهي ليست حلماً. "الوسيلة الوحيدة لبلوغ ذلك هي إقامة الإدارة المشتركة وإلغاء الملكية الخاصة وربط كل إنسان بالموهبة، بالصناعة التي يعرفها، وإجباره على أن يوزع ثمرتها، عيناً، في المخزن المشترك، وإقامة إدارة توزيع بسيطة، إدارة للأقوات تمسك سجلاً بكل الأفراد وكل الأشياء وتوزع هذه الأخيرة ضمن أشد أنواع المساواة ضبطاً".

وهكذا سيترابط المصير ويكون كل شريك مستقلاً عن الظروف السعيدة أو التعيسة. ويجب على المؤسسات الاجتماعية أن تنتزع من كل فرد الأمل في أن يصبح، قط، أغنى أو أقوى أو أكثر تميزاً بأنواره من أي من المساوين له". وكان بابوف قد أكد "أن التربية مسخ حين تكون غير

متساوية، حين تكون الملك الحصري لجزء من الرابطة". وهذه مساواتية عميقة لا تغيب عنها الشواغل الأخلاقية: "تأمين الكفاية لكل واحد وسلالته مهما كانت عديدة، ولكن لا شيء أكثر من الكفاية". وعند ذلك ستختفي كل الجرائم، "الحسد، الغيرة، عدم الاستقرار، الغرور، الخديعة، الازدواجية، وأخيراً كل الرذائل". وتزول، أيضاً، "الدودة القارضة، دودة القلق العام والخاص الذي لدى كل منا، على مصيرنا في الغد...". وانتهى البيان بنداء أبوي: "أيها الشعب! استيقظ للأمل... تفتح لرؤية مستقبل سعيد... كل الأمراض بلغت أوجها و لم تعد تستطيع أن تتفاقم، لم تعد تستطيع إصلاح ذاتها إلا بانقلاب كلي! فليختلط كل شيء إذن!فلتتشوش كل العناصر وتمتزج وتتصادم!فليدخل كل شيء في الفوضى، وليخرج من الفوضى عالم جديد ومتجدد الحيوية!".

ولا تقتصر البابوفية على نصوص ١٧٩٥ هذه التي صاغها بابوف نفسه. ففي الشهور الأخيرة من حياة جريدة "محامي الشعب" قل اهتمام بابوف بالتأمل النظري لانشغاله بالنشاط السياسي وتنظيم المؤامرة.ولذلك يجب التدقيق في تخطيطات بابوف نفسه بنصوص أخرى مثل "تحليل مذهب محامي الشعب" و"مشروع مرسوم اقتصادي" اللذين كتبهما بوناروتي و"بيان المتساوين" الشهير والمشبوه لسيلفان ماريشال، وبطبيعة الحال تاريخ "مؤامرة بابوف من أجل المساواة" الذي نشره بوناروتي، في بروكسيل، عام ١٨٢٨. كان بابوف الأكبر بين مجموعة السنة الرابعة الشيوعية: بطل الفكر والعمل. و لم يمنع ذلك كون البابوفية، كنظام احتماعي وعملي ثوري، عملاً جماعياً.

لقد وصفت البابوفية، عموماً، على أنها شيوعية للتوزيع والاستهلاك. فالملكية جماعية. ولكن ماذا عن تنظيم العمل؟ إذا تأملنا جملة مسار بابوف الأيديولوجية فإنه يتبين لنا أنه أحس، عام ١٧٨٥-١٧٨٦، في

ضوء بيكارديا التي ولد فيها، ضرورة تنظيم جماعي لعمل الأرض، لشيوعية إنتاج. إلا أنه ينبغي أن نلاحظ أنه لم يعد، أبداً، إلى هذه المسألة الهامة. وجرى الإلحاح على كونها شيوعية زراعية. ولا شك في أن بابوف اهتم بمصير العمال المأجورين دون أن يمكن أن نحدد، بدقة، ما إذا كانت معرفة المسائل الاجتماعية للمشغل البيكاردي هي، حقاً، التي أوحت له ببعض الصيغ أم ما إذا كانت حالة العمال الكادحين هي التي أوحت له بها. ولكن الواقعة الكبرى التي هي صعود الإنتاج الصناعي بالتركز الرأسمالي قد فاتته. وإن ولع بابوف بالأشكال الاقتصادية القديمة وغياب أية إشارة، في عمله، إلى قيام مجتمع شيوعي قائم على وفرة المنتجات يفسران لماذا جرى الحديث، بصدده، عن تشاؤمية اقتصادية. فليست القاعدة، أبداً، "لكل حسب حاجاته"، ولا "لكل حسب عمله" بل، "لكل حسب الإمكانيات". فالحاجات مقصورة على الضروري: غذاء كاف ومتنوع ولباس متين ومسكن صحي وتعليم ابتدائي و"فن شفاء" متوفر للجميع. فالنافل مستبعد ولكن المستقبل مضمون.

ولقد سبق لنا الإلحاح على اهتمامات بابوف الأخلاقية. فقد كان، كروسو، يقدر "الكفاف الشريف"، حامي الأخلاق. ولكن ظروف العصر، فرنسا هذه الفلاحية والحرفية في جوهرها ودرجة التركز الرأسمالي الضعيفة وانعدام أي إنتاج كثيف، كل ذلك مع مزاج بابوف وتجربته الاجتماعية، تفسر كونه قد حمل على تصور الندرة وجمود قوى الإنتاج أكثر من صعودها والوفرة. وهكذا يتحدد، بدقة، أيضاً، مكان البابوفية بين طوباوية القرن الثامن عشر الشيوعية واشتراكية سان سيمون الصناعية.

نحو ممارسة ثورية جديدة

إلا أنه لا يمكن للبابوفية أن تعرف كمنظومة أيديولوجية فقط. فقد

شكلت مؤامرة المتساوين أول محاولة لإدخال الشيوعية في الواقع الاجتماعي والسياسي.

فخلال شتاء السنة الرابعة (١٧٩٥-١٧٩٦)، وأمام مشهد البؤس المرعب الذي كان ينهك الشعب، وأمام العجز الحكومي، خطر لبابوف الذي سرعان ما حملته شرطة "الإدارة" على التخفي فكرة تدمير بناء الجور هذا بالعنف. وقد جمعت المؤامرة، حول أقلية مؤمنة بالشيوعية، أعضاء من نادي البانتيون، وهم يعاقبة سابقون، من أمثال أمار، عضو لجنة السلامة العامة السابق، ودرويه، رجل فارين، ولانديه الذي كان المسؤول عن إدارة الأقوات في لجنة السلامة العامة: وبقي الهدف الأساسي لهؤلاء الرجال سياسياً في جوهره. وفي المقابل فإن بوونارّوتي، المفوض السابق في لجنة السلامة العامة في كورسيكا، ثم في أونيغليا على نهر بونان والذي بقي روبسبييرياً متحمساً، كان صاحب نصيب كبير في إنضاج البرنامج الشيوعي للمؤامرة وفي تنظيمها السياسي. وفي ١٠ جرمينال من السنة الرابعة (٣٠ آذار ١٧٩٦)، أنشئت لجنة ثورية دخلها، إلى جانب بابوف، أنتونيل وبوونارّوتي ودارتيه وفيليكس لوبيلوتييه وسيلفان ماريشال. وتطورت الدعاية التي أدارها عميل في كل دائرة من دوائر باريس الإثنتي عشرة. وكانت الفرصة مناسبة، وكان التضخم يواصل تدميره.

ويشير تنظيم المؤامرة إلى قطيعة مع الطرائق التي اتبعتها، حتى ذلك الحين، الحركة الشعبية: وسجل، أيضاً، في تاريخ الممارسة الثورية، طفرة. فحتى عام ١٧٩٤، كان بابوف،كجملة المناضلين الشعبيين، قد وطد نفسه كنصير للديمقراطية المباشرة. فمنذ نهاية ١٧٨٩، أبدى ريبته حيال النظام التمثيلي والمجالس المنتخبة ("فيتو الشعب الزامي"). وفي عام ١٧٩٠، دافع عن استقلال المناطق الباريسية. ولم يكن فكر بابوف أصيلاً، هنا، أبداً: فنسبه مع روسو الذي غالباً ما اقتبس من عقده الاجتماعي جلي،

وتوافقه مع الاتجاهات السياسية للمناضلين الباريسيين واضحة.

وزاد ذلك من حدارة التنظيم السري الذي أقامه، بمساعدة بوناروتي ودارتيه خاصة، بالإعجاب. ففي المركز كانت جماعة القيادة، "الإدارة" السرية، المستندة إلى عدد صغير من المناضلين الثوريين المجربين كعملاء اتصال، مثل ديديه للدوائر الباريسية، وجرمان وغريزيل للجيش. ثم هناك حاشية الأنصار من وطنيين وديمقراطيين بمعنى السنة الثانية ظلوا خارج السر و"الهدف المدبر" ولا يبدو أنهم، جميعاً، شاركوا بالإيمان بالمثل الأعلى الثوري الجديد: مناضلون في القاعدة، مسؤولون عن الدعاية والتجنيد كانوا عملاء دوائر وقطاعات وجيوش. وأخيراً كانت هناك الجماهير الشعبية التي كان الأمر يدور حول تدريبها. كانت مؤامرة ذات تنظيم ممتاز، ولكن مسألة الصلات الضرورية مع الجماهير بدت وقد حلت بصورة غير موثوقة: فقد كانت التعليمات تنتقل، بسهولة، من القمة إلى القاعدة، ولكن المعلومات من القطاعات إلى العملاء، ومن العملاء إلى "الإدارة" لم تكن تنتقل، أو كانت تنتقل بصورة سيئة. وتحدد المقتضى المساواتي لديكتاتور في اتجاه إدارة جماعية ممركزة. ولكن تمفصل هذه الإدارة مع الجماهير كان يسجل تراجعاً مع الممارسة القطاعية التي تقدم أيام الانتفاضة مثالاً عليها.

وكان الأمر صبيانياً أن يعهد بالأمر، بعد الاستيلاء على السلطة بفضل ثورة منظمة، إلى مجلس منتخب بموجب مبادئ الديمقراطية السياسية، حتى بالاقتراع العام. فمن الضروري الإبقاء على ديكتاتورية الأقلية الثورية التي حملتها المؤامرة والثورة إلى السلطة كل الوقت الضروري إعادة صهر المجتمع وإقامة المؤسسات الجديدة. وعند ذلك فقط، ستعقب "إدارة الأشياء"، نظام مشاعية الخيرات والأعمال، "حكومة البشر". وانتقلت هذه الفكرة عن طريق بوناروتي الذي دقق في نظريتها، إلى بلانكي: فهناك نسب لا يمكن نكرانه بين الممارسة التآمرية للبلانكية

ومدلولهـا عـن الديكتاتوريـة وهـذه الوجـوه مـن البابوفيـة والبلانكيـة الـتي اغتنت بتجربة كومونـة بـاريس لعـام ١٨٧١ هـي الـتي يجـب أن نربـط بهـا، احتمالاً، المذهـب والممارسـة اللينينيـين لديكتاتوريـة البروليتاريـا.

وقـد انقسـمت الإدارة أمـام الدعايـة البابوفيـة. فبـاراس كـان يـراوغ، كالعادة، مسـايراً المعـارضين. وكـان روبيـل يـتردد في أن يلعـب لعبـة الملكيـة ٧٩٦بقمـع غـير شـعبي. أمـا كـارنو الـذي انتقـل، بتصميـم، إلى صفـوف الرجعية بدافـع محافظـة اسـتبدادية، فلـم يـتردد. وفي ٢٧ جرمينـال مـن السـنة الرابعة (١٦نيسـان١٧٩٦)، أصـدرت المجـالس الحكـم بـالموت علـى كـل مـن يتسـبب في "النـهب وتوزيـع الملكيـات الخاصـة باسـم قـانون زراعـي". إلا أن بابوف توسع في تحضيراته. ولكـن فرقـة الشـرطة الـتي كـانت قـد انحـازت إلى المؤامـرة حلـت منـذ ١٢ فلوريـال (٣٠ نيسـان). وعلـى الأخـص، فضـح عميـل عسـكري لبـابوف، غريزيـل، المتـآمرين لكـارنو: فـاعتقل محـامي الشـعب وبوونـاروتي في ٢١ فلوريـال (١٠ أيـار ١٧٩٦)وصـودرت كـل أوراقهما. وفشـلت محاولـة لاسـتنهاض الجيـش، في معسـكر غرونيـل، في ليـل ٢٣-٢٤ فروكتيـدور (٩-١٠ أيلـول ١٧٩٦). وكـانت هـذه المحاولـة مـن صنع رجال من السنة الثانيـة، مـن يعاقبـة وعـراة، أكـثر ممـا هـي مـن صنـع بابوفيين حقيقيـين: فمـن بـين ٣١ رجـلاً معتقـلاً في هـذه القضيـة، لم يوجـد سوى ستة مشـتركين في "محـامي الشـعب".

ولم تجـر محاكمـة المتـآمرين إلا في السـنة الخامسـة. وكـان بـاراس، وكذلـك سييس، يـودان اخـتزال الملاحقـات خوفـاً مـن الرجعيـة الملكيـة. وفي ليـل ٩-١٠ فروكتيـدور (٢٦-٢٧ آب ١٧٩٦)، نقـل المتـآمرون إلى فـاندوم في أقفـاص مسـيجة، في حـين كـانت زوجـاتهم، وبينـهن زوجـة بـابوف وابنـه البكـر إميـل، يتبعـن الموكـب علـى أقدامـهن. وافتتحـت المحاكمـة، أمـام المحكمـة العليـا، في ٢٦ شـباط ١٧٩٧. وقـد دامـت ثلاثـة أشـهر. وبعـد النطق بحكـم الإعـدام، في ٧بريريـال مـن السـنة الخامسـة (٢٦ أيـار ١٧٩٧)،

حاول بابوف ودارنيه الانتحار كأبطال العصر القديم. وقد حملا داميين إلى المقصلة. وكتب بابوف، في آخر رسالة إلى زوجته وأبنائه، يقول: "اكتبوا إلى أمي وشقيقاتي. قولوا لهن كيف مت واجتهدوا في إفهام هؤلاء الناس الطيبين أن مثل هذه الميتة مجيدة وغير معدومة الشرف. وداعاً إلى الأبد. أتلفع داخل نوم فاضل". لا يمكن قياس أهمية مؤامرة المتساوين والبابوفية إلا على نطاق القرن التاسع عشر. فهما لا تشكلان، في تاريخ الثورة والإدارة، سوى مجرد حلقة عدلت، دون شك، توازن البرهة السياسي، ولكن ذلك كان دون انعكاس اجتماعي عميق. إلا أن الفكرة الشيوعية تحولت للمرة، الأولى، إلى قوة سياسية: ومن هنا أهمية بابوف والبابوفية ومؤامرة المتساوين في تاريخ الاشتراكية. وقد أوصى بابوف فيليكس لوبيلوتييه، في رسالته المؤرخة في ٢٦ ميسيدور من السنة الرابعة (١٤ تموز ١٧٩٦) والتي هي وصية سياسية حقيقية، بأن يجمع "كل مشاريعه وملاحظاته والمحاولات الأولى لكتابات دمقراطية وثورية، وكلها متوافقة مع الهدف الواسع"... "في ذات يوم، عندما يتباطأ الاضطهاد وعندما يتنفس الرجال الطيبون، احتمالاً، بحرية تكفي من أجل إلقاء وردة على قبورنا، عندما سيجري التوصل إلى التفكير، من جديد، في وسائل توفير السعادة التي كنا نقترحها على الجنس البشري، ستستطيع أن تبحث في هذه الأوراق وتقدم لكل تلاميذ المساواة...المجموعة الملطفة لمختلف المقاطع التي تحتوي على كل ما يسميه فاسدو اليوم أحلامي".

واستجابة لهذه الأمنية نشر بوناروتي، في بروكسيل، عام ١٨٢٨، "تاريخ مؤامرة المتساوين المسماة مؤامرة بابوف". وقد مارس هذا الكتاب تأثيراً عميقاً على جيل الثلاثينات الثوري. وبفضله، سجلت البابوفية كحلقة في نمو الفكر الشيوعي.

القسم الثاني

الاشتراكية الطوباوية في الأزمنة الأولى للعصر الصناعي

كتب مويز هيس، عام ١٨٤١، في "الثلاثية الفضلى الأوروبية" يقول: "ثلاثة بلدان تعمل من أجل التحرير النهائي للبشرية: ألمانيا التي أعطت، بالإصلاح الديني، العالم الحرية الروحية، وفرنسا التي أعطته الحرية السياسية بالثورة وإنكلترا التي تنجز عمل التحرير بتقديمها إلى العالم المساواة الاجتماعية".

ونعرف، أيضاً، تقويم لينين الذي يعد ماركس "الوريث الشرعي لأحسن ما خلقته البشرية في القرن التاسع عشر: الفلسفة الألمانية والاقتصاد السياسي الإنكليزي والاشتراكية الفرنسية".

وفي هذين الحكمين، نجد الفكرة الأساسية نفسها: فما أعطى الاشتراكية في البلدان الثلاثة قوتها الغازية هو قوة الحركة الصناعية بنتائجها الاجتماعية الواسعة في إنكلترا، وتراث الثورة الفرنسية، في فرنسا والقوة المحررة للفكر الفلسفي في ألمانيا.

الفصل الأول

الاشتراكية في إنكلترا حتى عام ١٨٤٨

فرانسوا بيداريدا

شروط نمو الاشتراكية في إنكلترا

التصنيع

الأصالة الأولى في الاشتراكية الإنكليزية هي ولادتها وتأصلها في بلد في أوج تصنيعه. فمنذ ١٨٣٠، يعمل حوالي نصف السكان العاملين في الصناعة أو في التجارة. والأيديولوجية لا تسبق، في إنكلترا، الاقتصاد، بل ترافقه. وهنا، خلافاً للبلدان الأخرى، يكرس أوائل منظري الاشتراكية أدويتهم إلى عمال يعيشون، كتلاً، وسط الآلات، في جو المصانع المدخن، مكدسين في أكواخ المدن الصناعية الجديدة ويسكنهم هاجس تهديد البطالة والأزمات. وتتوجه وعودهم إلى طبقة عاملة إبان معاناتها، بصورة مشخصة، للتجربة التاريخية للرأسمالية. وفي وجه نذيري الاقتصاد السياسي الكلاسيكي الباردين، المجردين، القساة الذين يسيطرون على المشهد الثقافي، من آدم سميث إلى النفعيين، من جهة المتفائلين، ومن مالتوس إلى ريكاردو من جهة المتشائمين، وقف الاشتراكيون، باسم العدالة والمساواة، ليعلنوا عن أخلاقية جديدة. وفي قلب قلعة الرأسمالية، أكدت قبضة من الرجال، بعناد، حقوق العمل غير القابلة للإبطال وتنبؤوا بانتصارهم القريب والمحتوم.

ولكن الهجوم يتم ضد رأسمالية في ذروة الفتوة لم تتوقف ديناميكيتها خلال ثلاثة أرباع القرن التاسع عشر. وكانت بريطانيا، البلد-المنارة

للتصنيع، آنذاك، تتصف بحيوية النمو وقوة الاغتناء. والوجه الآخر للوحة هو عنف الأزمات وامتداد البؤس. فقد كتبت مجلة "أدنبره ريفيو"، عام ١٨١٣، معلقة بتعاطف وقلق على "إملاق الطبقة الدنيا"، فقالت: "لم تتبين، قط، في كل تاريخ العالم، ظاهرة شبيهة بتقدم إنكلترا خلال القرن الماضي. و لم يحدث، في أي زمان ومكان، مثل هذا التضاعف في الثراء والترف، و لم تعرف الفنون هذا القدر من الاختراعات الحرية بالإعجاب، و لم تتسع التجارة، أبداً، مثل هذا الاتساع- ومع ذلك، فقد شهد هذا القرن، نفسه، عدداً من المعوزين يتضاعف أربع مرات، في إنكلترا، ليبلغ، اليوم، عشر عدد السكان الكلي. وعلى الرغم من المبالغ الهائلة الواردة من الضريبة أو من الهبات الخاصة والمكرسة للمعونة العامة، وعلى الرغم من الحرب التي أخذت جماهير من الناس، فإن طمأنينة البلاد مهددة، أبدياً، بضروب عنف جماهير جائعة".

ومهما كان الثمن البشري المدفوع، فإن إيقاعات النمو المهرولة تشهد على ضروب نجاح هائلة لاقتصاد السوق. فخلال عقد ١٨٠٠-١٨١٠، زاد الإنتاج الصناعي بمعدل ٢٣ ، وارتفع هذا الرقم إلى ٣٩ بين ١٨١٠و١٨٢٠، وإلى ٤٧ بين ١٨٢٠ و١٨٣٠، وثبت، فيما بعد، بين ١٨٣٠ و١٨٥٠، على حوالي ٤٠ . وانتقل الدخل القومي من ١٩٠مليون ليرة، عام ١٨٠١، إلى ٥٦٠مليوناً، عام ١٨٥١، وإلى أكثر من مليار عام ١٩٠١ (بأسعار ثابتة)، أي بتقدم من ١٢ إلى ٥٠ليرة لكل فرد. ولكن ضروب اللامساواة الصارخة في توزيع هذا الدخل تقدم ذرائع جيدة للاشتراكيين المسارعين إلى التنديد بطابعه الفاضح.

التباينات الاجتماعية

أربكت المكننة، وهي عامل ثوري، علاقات الإنتاج وعلاقات العمل بين أرباب العمل والعمال أنفسهم. فقد فرضت إيقاعاً جديداً للحياة

الاجتماعية. وهذا ما كان أوين قد أدركه بوضوح وقسوة عندما كتب، عام ١٨١٥، في "ملاحظات حول تأثيرات النظام المشغلي"، بصدد التحولات التي أعطت إنكلترا مثالاً عنها للعالم: "تعميم المشاغل في بلد ما يدخل طابعاً جديداً في السكان، وبما أن هذا الطابع مبني على مبدأ مناف، تماماً، للسعادة الفردية أو الجماعية، فسوف ينتج، دائماً، أكثر الشرور مدعاة للأسف ما لم تحارب اتجاهاته بتدخل الحكومة التشريعي. لقد بسط النظام المشغلي، فعلاً، سيطرته على الجزر البريطانية إلى حد التسبب في إفساد أساسي لطابع جمهور السكان".

يفرض عمل الصناعة الكبرى المكنن، في قطيعة مع الإطار العائلي للصناعة الأهلية القديمة حيث كانت للصناع علاقة شخصية مع المعلم، انضباطاً شديداً ورتيباً. فهو يستبعد أي خيال، أية عفوية. ومن هنا ينشأ، لدى العمال، شعور بفقدان الشخصية والعبودية حتى ولو كان النظام الإنتاجي القديم، بساعاته الطويلة وأجوره المنخفضة، بعيداً عن تمثيل السعة والحرية. وتجري الحياة العمالية في إطار جديد: الوسط المديني (في عام ١٨٥١، كان نصف السكان الإنكليز يقيمون في المدن). وأدت الهجرات الكثيفة إلى اغترابات زاد في قسوتها كون الأحياء الفقيرة تتراكب، في التجمعات الجديدة، مع انعدام شبه كلي للصحة والتجهيزات الجماعية. وكان الأفراد يجدون أنفسهم، في الإطار الكئيب لمدن الفحم هذه، متروكين لعزلة مجتمع فردي تسوده منافسة وحشية. والويل للضعفاء: وهذا المبدأ ليس خاصاً بإنكلترا، ولكن عنف التصنيع يضاعف تطبيقه. فيصاحب الإملاق المادي بفقدان للثقافة وفقدان للمعنويات لا يثيران، فقط، غضب الاشتراكيين المنددين بتقسيم المجتمع إلى طبقتين، أرباب العمل والأجراء، الرأسماليون والبروليتاريون، بل يثيران، كذلك، غضب العقول الرقيقة والكريمة، من الشعراء الرومنطيقيين حتى محافظي إنكلترا الفتية. وأحدهم، دزرائيلي، هو الذي

أطلق، في سبيل، الإدانة العتيدة ضد التقسيم إلى "أمتين".

"لا توجد، في إنكلترا، جماعة أبداً، لا يوجد سوى تجمع... ملكتنا تحكم أمتين... أمتين ليس بينهما علاقة ولا تعاطف، أمتين تجهل كل منهما، أيضاً، أعراف الأخرى وأفكارها وعواطفها كما لو كان أفرادهما ينتمون إلى كوكبين مختلفين، أمتين مكونتين بتربيتين مختلفتين، أمتين تختلفان في التغذية وتنظمهما فواعد مختلفة، أمتين لا تحكمهما القوانين نفسها". وينتهي دزرائيلي إلى أن هاتين الأمتين هما "الأغنياء والفقراء".

النقد الاجتماعي والطوباويات الاشتراكية

للإفلات من هذا العالم الكئيب، ولإعادة خلق نظام عادل مكان نظام الرأسمالية اللاإنساني، تقترح الاشتراكية مثلها الأعلى، مثل الحرية والجماعة المتناغمة. وتتوزع حلولها المرتبكة والمبهمة، أحياناً، والمنضجة بجرأة أحياناً أخرى، على مروحة مذهبية واسعة جداً، ولكننا نستطيع تمييز اتجاهين رئيسيين: فبعضهم يرفضون، مدفوعين بهول المجتمع الصناعي الجديد، نتائج المكننة، بالجملة، ويحلمون بعودة مثالية إلى الأرض. وهناك تبعث فضائل الريف والطبيعة، الحيوية في العمال الذين عادوا فأصبحوا عاملين في الحقول، في إطار القرية والورشة الجماعي. وينتمي إلى هذه الارتكاسات الماضيوية راديكاليون، مثل كوبيت، كما ينتمي إليها منظرو الاشتراكية الزراعية. وعلى العكس من ذلك، يتبنى اشتراكيون آخرون موقفاً حداثياً. فهم يقبلون التصنيع، بتصميم، ويسعون إلى الحل في توازن جديد بين رأس المال والعمل وفي التنظيم العقلاني للإنتاج والمبادلات.

وفي نظر الطبقات القائدة، كان كل هؤلاء، أنصار الاشتراكية أو الشيوعية، الترابط أو التعاون، يبدون حالمين مأخوذين بحماسة غير عاقلة أو بأفكار ثابتة، بل ومتعصبين. ولكن كثيراً من العقول الطيبة المشغوفة بالإصلاح أو المدفوعة بآراء إنسانية كانت تشاطرهم المآخذ التي كانوا

يسجلونها على المجتمع الرأسمالي. فنقد محبي البشر جاء، إذن، ليدعم محاكمة الاشتراكيين. صحيح أن إنجيل الاشتراكية غالباً ما يبقى غائماً. فالأنبياء المدفوعون بفراغ صبرهم يتحولون إلى الطوباوية ويضاعفون من مخططات إعادة التنظيم الاجتماعي الخيالية بقدر ما هي غير قابلة للتطبيق، غير مترددين في الدخول في أدنى التفاصيل لوصف جماعات الغد الفردوسية. ولكن الطوباوية تكشفت عن كونها ردة بمجتمع خاضع لسيرورة تغيير تكنولوجي كثيف ومتسارع. فهي ترياق بؤس الحاضر عندما يبدو أن التكيف مع الواقع اليومي القاسي أبعد مما ينبغي عن قدرة البشر فيجري اللجوء إلى الإيمان بعالم أفضل.

خصائص نمو الاشتراكية الإنكليزية

انطلاقاً من هذه المعطيات التقنية والاقتصادية والاجتماعية، جرى نمو الاشتراكية في إنكلترا ضمن بعض الخطوط النوعية:

١. لم يكن أي من المنظرين الاشتراكيين مثقفاً، ولم يكن أي منهم عاملاً: فأوين قائد صناعي، وهول طبيب، وتومبسون ملاك أراضي، وغراي تاجر جملة، وهودغكسن ضابط بحرية اصبح أستاذاً. ولا نجد بين الاشتراكيين المسيحيين، أبداً، سوى قسس ومحامين. ولا يوجد سوى استثناء واحد: براي عامل المطبعة.

٢. كل الاشتراكيين، تقريباً، سعوا إلى الارتباط بتقليد سابق، إلى الاندماج في الماضي القومي، كما تذرع ديمقراطيو جمعية لندن للمراسلة، في نهاية القرن الثامن عشر، بمثال "المسوّين" أو، حتى، السكسونيين الأحرار، وكما أعاد الميثاقيون نشر مؤلفات منظري القرن الثامن عشر، غودوين وبين وبابوف، وكما كان السباقون على الاشتراكية، يحثون لأنفسهم عن أجداد. فقد أراد الرواد أن يبينوا أن الاشتراكية والتحرر العمالي يمدان جذورهما بعيداً، في

الماضي، فاستعانوا بقيمة المثال ووزن التاريخ.

٣. بما أن الراديكالية تشكل التقليد الرئيسي للتحرر الديمقراطي، فقد اندست الاشتراكية في هذا التيار على الرغم من التناقضات أو الالتباسات الناجمة عن ذلك. فالجماهير الراديكالية هي التي عبئت، منها، فرق الهيجانات الشعبية الكبيرة سواء أسادت أهداف الديمقراطية السياسية، كما في ١٧٩٢-١٧٩٨ و١٨١٦-١٨١٩ و١٨٣١-١٨٣٢، أم تفوقت الشواغل التعاونية أو النقابية (١٨٢٩-١٨٣٤)، أم، أخيراً، في زمن الميثاقية (١٨٣٦-١٨٤٨). وفضلاً عن ذلك، فالتمييز بين الإصلاح السياسي والإصلاح الاجتماعي أو التباين بين الفردية الراديكالية والرابطية الاشتراكية، إذا فضلنا ذلك، لم يكونا يظهران واضحين ولا بديهيين للمعاصرين. فحتى عام ١٨٤٨ (وما بعد ذلك غالباً)، كانت فكرة الديمقراطية السياسية المبنية على حق الاقتراع تشمل مدلول الديمقراطية الاجتماعية المبنية على المساواتية ونفي التسلسلات الموجودة. ومن أجل ذلك بدا النضال من أجل حق الاقتراع العام معركة ثورية لصالح الجماهير، في حين كانت الاشتراكية تؤكد، من جهتها، أنها تؤدي إلى الحرية الفردية.

٤. هناك موجب أن نميز، في إنكلترا كما في سواها، بين الاشتراكية كأيديولوجية وبين الاشتراكية كنشاط. فمنذ غودوين وحتى الاشتراكيين المسيحيين، مروراً بأوين والريكارديين، جرى نمو الاشتراكية، بصورة رئيسية، على الصعيد النظري. ولكن الستراتيجية الاشتراكية، كنشاط عمالي، اصطدمت بتردد مزدوج: تردد حول الأهداف وتردد حول التحالفات. فمن جهة أولى، تأرجح الاشتراكيون بين حملات التحريض السياسي (من أجل إصلاح البرلمان، من أجل الاقتراع العام، من أجل التبادل الحر...) والأولوية

المعطاة للتحويل الاجتماعي (عن طريق الرابطة العمالية والنقابية، عن طريق النضال ضد قانون الفقراء ومن أجل تشريع العمل). ومن جهة ثانية، فرضت البنية المثلثية للمجتمع البريطاني المركب من الأرستقراطية العقارية والبورجوازية الجديدة ("لوردات" المشغل والدكان) والطبقة العاملة، فرضت هذه البنية خياراً صعباً على الاشتراكيين. فقد كان ميزان القوى الاجتماعية على صورة كان عليهم، معها، أن يختاروا بين التحالف مع البورجوازيين الراديكاليين- ولكن ذلك تحت طائلة تركهم أنفسهم يحبسون في إطار معركة سياسي في جوهرها_ وبين النشاط العمالي المستقل- ولكن ذلك يعني، إذ ذاك، الحكم عليهم بالفشل لانعدام الدعم في الطبقة القائدة. ومن هنا جاءت ضروب الضعف النظرية والعملية في الحركة الاشتراكية خلال القسم الأكبر من القرن التاسع عشر.

غودوين أو "الفوضوية المتنورة"

عمل غودوين (١٧٥٦-١٨٣٦) هو عمل رجل سباق. فقد أرسى، وهو رجل القرن الثامن عشر المشبع بمبادئ عصر الأنوار ومروج لإنجيل العقل، الأسس النظرية لشيوعية فوضوية. وكان تأثيره كبيراً بفضل نجاح مؤلفه الرئيسي "تحقيق حول العدالة السياسية وتأثيرها في الأخلاق والسعادة"، الذي صدر عام ١٧٩٣ وكتب في الجو المحموم الذي ولدته الثورة الفرنسية. فقد عرف الكتاب، سريعاً، على الرغم من حجمه (مجلدان) وإطالاته وسعره المرتفع، إعادات طبع: عام ١٧٩٦، وعام ١٧٩٨، ومن جديد، في ذروة الأزمة الميثاقية، عام ١٨٤٢. وفضلاً عن ذلك، فإن الكتاب قد أفلت، بفضل سعره، من القمع المضاد لليعقوبية، إذ قدر بيت أن كتاباً سعره ثلاثة جنيهات لم يكن قادراً على إفساد كثير من القراء. وقد أمكن أن يقال أن غودوين كان، بالنسبة للمثقفين، ما

كانه توماس بين بالنسبة للطبقات الشعبية: منظر العدالة الاجتماعية، الكاتب الذي يجهد ليحل محل الحالة الحاضرة، حالة الصراعات وضروب العنف والطغيان نظاماً إنسانياً وعقلانياً. ومن هنا أعلن عن دروب الاشتراكية وحضر لها- في مرحلتين متعاقبتين: فنشاطه في الأوساط المتنورة والمتقدمة التي أصبح أحد معلمي الفكر لديها، خلال سنوات الهياج اليعقوبي المحمومة (١٧٩٢-١٧٩٨)، أسهم، أولاً، في هز أسس النظام القائم. ثم كان عديدون بين أوائل الاشتراكيين والميثاقيين، بعد ١٨١٥، حين بدأت أفكاره في الوصول إلى الأوساط العمالية، الذين انطبعوا بأفكاره وبراهينه.

ووليم غودوين الذي كان ابن قس غير منضبط أصبح، هو نفسه، قسيساً وواعظاً في طائفة صغيرة منشقة. وقد غدا شهيراً، فجأة، بنشر "العدالة السياسية"، فاحتل مكانة مركزية في الحياة الثقافية لزمانه. وكان زوجاً لميري وولستونكرافت، إحدى أوائل المنظرات والداعيات في الحركة النسائية، التي نشرت، عام ١٧٩٢، كتابها "الدفاع عن حقوق النساء"، وكان، أيضاً، حما الشاعر شيلي. والنضال ضد تأملات غودوين هو ما حمل مالتوس على تأليف كتابه الشهير "بحث في السكان"، عام ١٧٩٨. وأسهم غودوين، أيضاً، في النضال من اجل حرية القول ضد تدابير الخنق التي اتخذها بيت. واستمر في كتابة مؤلفات في الفلسفة والأخلاق والسياسة، ولكن نهاية حياته كانت أقل توفيقاً: فقد عاش بعد أن طواه النسيان، حياة كاتب مأجور، تارة، وحياة مكتبي معوز، تارة أخرى، وعلى حافة الإفلاس أبداً.

كان مسار غودوين مجرداً، فلسفياً، استنتاجياً. فليست هناك أية دعوة إلى رؤية تاريخية للمجتمع، ولا أي تحقيق خبري، بل إن هناك برهنة تقوم على المبادئ تنجم عنها التأكيدات منطقياً: سواء أكان ذلك للمجتمع الحالي- الذي يجب رفضه-، أم بصدد المجتمع المقبل- الذي يجب بناؤه.

ويطرح غودوين، عند نقطة الانطلاق، ثلاث مسلمات يبني عليها كل نظامه. فالإنسان يبدو، أولاً، مفصلاً، بكامله، من جانب البيئة والظروف: فبلاياه أو سعادته، فضائله أو رذائله محددة بالشروط المحيطة. فكل شيء يتوقف، إذن، على التنظيم الاجتماعي. ومنذ أبكر سنوات الطفولة، يجري الإفساد عن طريق العالم الخارجي. ومن هنا نجد تأثير كوندياك وتأثير هلفيسيوس الأكبر. فلا ينبغي لوم أي كائن. وما من أحد مسؤول عن أفعاله السيئة. فليس القاتل أكثر ذنباً من المدية التي يغرسها في جسد ضحيته. وبالفعل، فإذا كان البشر يتصرفون بصورة لا عقلانية أو غير عادلة، فذلك لأنهم ضحايا مجتمع سيئ الصنع يحولهم عن النور الطبيعي للعقل. وإقامة مجتمع جديد، نظام سياسي عادل، ليست ثورة أخلاقية وثقافية فقط، بل هي، أيضاً، رد الاتجاه الحقيقي، الاتجاه إلى العدالة والكمال. إلا أنه يجب احترام الحرية وتأمينها- وهذه هي النقطة الأساسية الثانية لدى غودوين.

وهو يرى أن كل حكومة، كل قانون، كل دولة سيئة لأنها تعتمد على القسر والخطأ والعنف. وهي لا تستمد قوتها إلا من ضعف البشر. وليس للمجتمع أي حق على الفرد، وليس على هذا الأخير أي واجب حياله. ومهمته هي استخدام قدراته من أجل الرخاء العام. تلك هي الفضيلة، مصدر السعادة. وبدلاً من الأنظمة والإلزامات، يكفي الحس السليم والعقل لتوجيه الحكم بصورة مستقيمة. ومثل غودوين الأعلى هو الجماعات الصغيرة المستقلة: أنواع من الروابط القائمة على أساس محلي التي يجري التداول، ضمنها، على نطاق واسع وحيث يحترم كل واحد قانون العقل ويسعى، بالتالي، إلى الإنصاف والخير المشترك. وتعرف العدالة السياسية على أنها "تبني مبدأ أخلاق وحقيقة في الممارسة ضمن جماعة". فهي، إذن، ذات مدى عالمي من أجل بعث القوى في البشرية بإجراء نوع من الثورة الثقافية. وهي شكل من أشكال فردية فوضوية

تعلن، ما بعد موت الدولة، من اشتراكية عفوية، اشتراكية مجموعات صغيرة نورها المناقشات المشتركة.

ولكن هناك شرطاً ثالثاً يجب تحقيقه: تدمير الملكية. ذلك أن الملكية، وهي مصدر لامساواة وأنانية وانحلال، تمنع كل عدالة سياسية. فبعضهم يعيش في الترف والرذيلة، في حين يعاني الآخرون، ضحايا التوزيع غير العادل للثروات، من الحرمانات والمهانات. والفقر المدمر للعقل والأخلاق يحول البشر إلى عبيد. فإلغاء الملكية (يدور الأمر، بالنسبة لغودوين، حول حذف الملكية الخاصة أكثر مما يدور حول إبدالها بملكية جماعية) هو، إذن، الشرط الأول لكل إحياء. "إذا سادت العدالة رجحت المساواة. ويصبح العمل سهلاً باتخاذه مظهر استرخاء لطيف ونشاط دون جهد... وسيكون لدى كل واحد الوقت لتنمية مشاعر الصداقة ومحبة البشر وتطوير قدراته في اتجاه التقدم الثقافي... وسيكون التقدم الأخلاقي في حجم التقدم الثقافي. وسوف تزول الرذائل التي لا تنفصل عن النظام الحالي للملكية في مجتمع يتقاسم الجميع، فيه، بالتساوي، هبات الطبيعة. ولن يعود هناك وجود لدناءات الأنانية".

إن غودوين العميق التفاؤل، على صورة القرن الثامن عشر، والمقتنع بقابلية البشرية غير المحدودة للكمال يمنح العقل ثقة لا حدود لها. فهذا الأخير يوجه نحو الفضيلة ويبلغ درجة من القوة تكفي للتغلب على الخطأ. وعندما يرد الإنسان إلى ميوله الطبيعية وينتزع من انحلال مجتمع غير عادل ومضطهد، فإنه سيكون لديه وعي واضح لواجباته. وسوف يختار، تلقائياً، درب الخير. وبالفعل، فهو لا يستسلم للجهل إلا عن جهل. ويصف غودوين، في روايته "مغامرات كاليب ويليام" (١٧٩٤) التي بلغت شهرة كبيرة وترجمت فوراً إلى الفرنسية، قاطع طريق شريفاً لم يدفع إلى الجريمة إلا من جانب مجتمع رذيل شوهت تنظيمه الملكية الفردية. وعلى العكس من ذلك، فإن كل ميول البطل الطيبة تناضل،

عفوياً، ضد خبث الأغنياء.

فمعرفة الخير تعني الرغبة فيه. الأنوار والمعرفة هي مفتاح التقدم. والدرب مرسوم نحو عالم الشعراء الرومنطيقيين الشباب، وودسوورث وكولريدج وشيلي صاحب "برومينوس محرراً". وغودوين يبشر بهذا المذهب كالجيل الجديد. وهو يعلن، وقد انطبع بالتعليم اللاهوتي منذ طفولته، الخير السعيد بحماسة واعظ كالفاني اتخذ العقل، لديه، مكان الله، واتخذت الحتمية السوسيولوجية مكان القدر، والشيوعية المساواتية مكان مملكة السماء.

إلا أن غودوين لا يتصور للوصول بهذه الأخلاقية الفوضوية إلى الانتصار، إلا طرقاً سلمية. فعلى العقل أن يستعمل سلطته للإقناع بمحاسن مثل هذا النظام. فغودوين يرفض، إذن، العنف كأداة تحويل للمجتمع: فلا ثورة ولا قتل للطاغية، بل التوجه إلى الضمير والحقيقة والنور. فالإنسان كائن عاقل. ومنذ أن يتعرف إلى الحقيقة يوفق سلوكه مع قناعاته. وعند ذلك، يسهم كل واحد، عفوياً، في رخاء الجميع ويطيع العدالة. ومن وجهة النظر هذه، ليس للإنسان حقوق، أبداً، بل عليه واجبات. فالمذهب الملح في الطلب والمتقشف يكشف عن جوهره الطهراني. فلن يكون هناك موجب "لا لامتشاق سيف ولا لرفع إصبع" شريطة أن يتم بلوغ "حالة تقدم ثقافي كبير" بفضل "استنارة عامة. فلا يمكن أن يحلم المرء بثورة أكثر سلمية.

وفوق ذلك، فإن الدعوة إلى القوة سوف تعني إعادة إدخال القسر الذي لا يريده غودوين، بأي ثمن، باسم الحرية الفردية. وكما أدان كل حكومة بالطغيان، سواء أكانت ملكية أم أرستقراطية أم ديمقراطية، فهو يندد بالزواج بوصفه ماساً بحرية كائنين ومصدر خداع وبؤس، "نظام تدليس": ذلك لأنه، من جهة أولى، "قانون، وأسوأ القوانين"، و"مسألة ملكية، وأسوأ كل الملكيات" من جهة ثانية. ولن يعبر أي ثوري

اشتراكي من القرن التاسع عشر عن رأيه ضد المؤسسات الأسرية بتعابير أعنف من تعابير غودوين.

إن فوضوية غودوين المتنورة، وهي ممثلة فردية متمسكة، بعنف وسذاجة، بحرية مطلقة في الوقت نفسه الذي تعلن، فيه، عن عدة تيارات من الاشتراكية الحديثة، تبقى، قبل كل شيء، مذهباً سياسياً وأخلاقياً. وغودوين الذي لم يكن عالم اقتصاد ولا سكان لا يهتم، أبداً، بمسائل العمل والإنتاج والمبادلات، ولا بالعلاقة بين السكان والأقوات. وهو يدين، باسم تقشف طهراني، الترف المولد للرذيلة: فمثل الاعتدال الأعلى يناسب، بأفضل صورة، عالماً رعوياً أكثر مما يناسب عالماً صناعياً حديثاً. وغودوين يجمع بين المثالية والطوباوية، وسط الغليان الذي أثارته أحداث فرنسا الثورية، فيتخيل عالماً جديداً ومتناغماً ينتصر، فيه، الحس المشترك والإرادة الطيبة الفطريان لدى الإنسان. وهو يدعو، ضد النظام الحاضر، إلى نموذج مجتمع مستقر وكامل يجب أن يتطور التاريخ في اتجاهه كما لو كان نحو نقطة توازنه النهائية. وأمام الكتاب الذي يعلن عن إحياء البشرية، يجعل الشاب وودسوورث من نفسه صدى حماسة جيله: "إن هزة عميقة قد زعزعت الآراء القديمة. وكل العقول أحست بسلطتها. وعقلي، أنا، خرج منها محرراً ومشحوذاً".

إن هذا المزيج من أيديولوجية القرن الثامن عشر والومضات المعلنة عن عهد جديد لم يحد من تأثير غودوين، بل أسهم في شهرته. فأفكار غودوين التي انتشرت انتشاراً واسعاً وبسطت، بل وخففت، أسهمت في إنضاج خلفية مشتركة أيديولوجية وعاطفية تغذى منها الاشتراكيون الإنكليز في النصف الأول من القرن التاسع عشر.

الراديكاليون الإنكليز والثورة الفرنسية

منذ فترة ١٨٦٨-١٨٧٠، بدأت، في إنكلترا، حركة راديكالية قوية. وقد انتشرت بين الناس المدينيين البسطاء في لندن ومدن الشمال الصناعية واسكتلندا وكانت تدعمها، وغالباً ما تقودها، عناصر من الطبقة الوسطى، من المثقفين وأعضاء مهن ليبرالية. وقد أعطت الثورة الفرنسية نفساً جديداً لهذا التحرك الديمقراطي الذي كانت أهدافه سياسية على الخصوص (إصلاح البرلمان، حق الاقتراع، النضال ضد السلطة الملكية). وليس معنى ذلك، كما قيل أكثر مما ينبغي، أن الديمقراطيين الإنكليز أرادوا أن ينسخوا أحداث فرنسا: فلم تكن اليعقوبية الباريسية، بالنسبة إليهم، نتاجاً للتصدير. وفضلاً عن ذلك، فإن أكثر الأوساط الإنكليزية التي مستها الأحداث في بداية الثورة، الأوساط التي تشغف أو تتحمس، كانت الطبقات القائدة. ولم تنتقل عدوى الثورة إلى راديكالي الأحياء الشعبية، بدورهم، إلا اعتباراً من عام ١٧٩٢.

ولكن الأيديولوجية بعيدة عن تبني الأفكار أو اللغة الرائجة ما وراء المانش، لدى العراة، بل تمتد جذورها إلى أبعد ماض قومي. فيبدو أنه قد حانت برهة إعادة الحريات التقليدية للشعب الإنكليزي وغرس شجرة الحرية: إنهم يريدون الإطاحة بالطغيان الذي أقامه الأجنبي- الملوك النورمانديون- للعودة إلى شرط المواطنين الأحرار الذي كان يتصف به المجتمع السكسوني القديم. ويدور الأمر حول استعادة المساواة، ضد تسلطات الأرستقراطية والمغتصبين الإقطاعيين، كما كانت تسود قبل ١٠٦٦، في مجتمع كانت تسوده الملكية الجماعية للأرض. ولا ينبغي، على هذا الدرب، سوى اقتفاء آثار رواد التحرر الديمقراطي في زمن الميثاق الكبير وآثار ثورة ١٣٨١ والمسوين وثورة ١٦٨٨. تلك هي

إعادة تفسير التاريخ القومي التي كانت مقبولة، بصورة شائعة، لدى الراديكاليين المتقدمين. وهي ميثولوجيا مقدسة ستبقى خلال نصف قرن. ولكن، هاهي الفرصة تسنح لإضافة حلقة جديدة إلى هذه الحركة الديمقراطية الواسعة. وليس ذلك، أبداً، عن طريق تقليد اليعاقبة، بل بالإفادة من الظرف المناسب الذي خلقته الموجة الثورية وبلبلة الأغنياء لضمان انتصار الحرية والعقل والعدالة طبقاً للتقليد الإنكليزي الحقيقي.

وانزلق بعضهم من الديمقراطية السياسية إلى الديمقراطية الاجتماعية. ألا يقوم النضال من أجل المساواة، عندما يعاد وضع المجتمع موضع المساءلة، على تغيير الملكية وتوزيع الملاك؟ وبقدر ما زادت الحركة تطرفاً، وقد تطرفت بفعل قمع بيت القاسي، اكتسبت اتجاهاً اجتماعياً. إلا أنها لم تكن تتضمن، وهي الصادرة عن رجال مشغولين، قبل كل شيء، بالإصلاح السياسي، لا تحليلاً ولا نقداً للمجتمع الصناعي الجديد الذي كان في طريقه إلى التكون تحت أبصارهم. وبقي أفقهم أفق إنكلترا الريفية. وقادتهم ثقافتهم المتغذية من الإنجيل ومن بونيان، المستلهمة من مثالي جون بول والمسوين إلى ترجيح مسألة ملكية الأرض. ومن هنا جاء، لدى اكثر العناصر تقدماً، لدى الذين ينتقدون بأشد الجرأة الملكية الخاصة، طموح مساواتي ومشاعي يعبر عن نفسه في اشتراكية زراعية تتصف بالحنين والدوغماتية معاً. ولكن بعض المناضلين حاولوا إعطاء ما بقي في الحالة النظرية لدى سبنس وأوجيلفي وبين محتوى عملياً. وللانتقال من الأيديولوجية إلى العمل، تصرفوا عن طريق جمعيات صغيرة متفاوتة السرية تطابق نموها مع فترتي التحرك الراديكالي الكثيف: ١٧٩٢-١٧٩٨ حول جمعية لندن للمراسلة و١٨١٥-١٨١٩ حول محبي البشر السبنسيين.

سبنس

كشف توماس سبنس (١٧٥٠-١٨١٤)، وهو معلم ومرب، عن نفسه في رسالة إلى جمعية نيو كاسل الفلسفية التي سرعان ما طرد منها. وقد طبع هذه الرسالة ونشرها تحت عنوان "حقوق الإنسان الحقيقية". وقد أقام في لندن منذ عام ١٧٩٢ وعاش، فيها، حياة داعية ومحرض، وهو ما استحق عليه السجن عدة مرات، وكان عقلاً بسيطاً وشريفاً مشبعاً بإيمان ساذج، إلى حد ما، بقدوم عالم أفضل. وكان يبيع منشوراته في الشارع ويعرف بأفكاره عن طريق لافتات وملصقات ولوحات وكراريس وكتب (وخاصة "شمس الحرية الجنوبية" عام ١٧٩٦، و"مرجع المجتمع إلى حالته الطبيعية" عام ١٨٠١).

وقد أراد سبنس دفع حقوق الإنسان حتى نتيجتها المنطقية: "يجب عدم الاقتصار على تدمير السلطة الشخصية والوراثية، بل يجب تدمير علتها التي هي ملكية الأرض الخاصة". ومن أجل ذلك، اقترح خطة إصلاح جذري للمجتمع. فملكية الأرض المجمعنة تعاد إلى ما بين أيدي الكومونات. وهذه الأخيرة توزع الأراضي على المزارعين الذين يدفعون لها، مقابل ذلك، مزارعة. وسوف يمكن حتى إعادة توزيع فائض المداخيل البلدية على المواطنين. وهكذا تحترم المساواة الطبيعية: فيشهد كل واحد ضمان حق فعلي له في نصيب من الخيرات التي يملكها المجتمع، أي قطعة أرض مما آل إلى الكومونة ونسبة من المداخيل البلدية. وتلغى الضرائب على اعتبار أن نتاج المزارعة يوفر نفقات الحكومة. وفوق ذلك، فإن الدولة تختزل إلى اتحاد للكومونات فضفاض إلى درجة كافية. وهذا النظام، وهو نوع من جمهورية ديمقراطية قائمة على العقل والعدالة ومستندة إلى ازدهار المواطنين، يقع في منتصف الطريق بين الشيوعية

والفردية أو كما يقول سبنس، الدرجة المتوسطة بين "يوتوبيا" مور و"أوسيانا" هارينغتون.

وبموجب الحق الطبيعي الذي يستلزم المساواة بين الجنسين، تكون للنساء الحقوق نفسها التي للرجال، لا سيما بالنسبة للاقتراع (اقتراع النساء) والحب (إلغاء القوانين التي تحلل الولادات غير الشرعية بالعار). والنزعة النسائية المساواتية تكمل، كما لدى غودوين، الشيوعية الفوضوية. ولكن سبنس، خلافاً لغودوين، يلقي بنفسه، بتصميم، في المعركة السياسية ويربط اسمه بإحدى الجماعات الثورية الرئيسية "محبو البشر السبنسيون". وحتى لو لم يحضر، هو نفسه، عصياناً، فقد آمن، طيلة حياته، بفضائل السرية، المطابع السرية، النشرات المغفلة، الأندية المموهة في الملاهي الليلية. والواقع هو أن تأثيره توطد في بضع مدن فقط.

أوجيلفي

نشر وليم أوجيلفي(١٧٣٦-١٨١٣)، أستاذ الآداب الكلاسيكية في جامعة أبردين والمشغوف بالزراعة، عام ١٧٨١، كتاباً أغفل اسم مؤلفه هو "بحث في حق الملكية". ولما كان مقتنعاً بأن بؤس الطبقات الكادحة وجهلها ناجمان عن نظام الملكية العقارية، فقد ندد بتملك أقلية للأراضي. فمثل هذا الاحتكار الذي امتد "خلال قرون مس بسعادة البشرية وأعاقها اكثر بكثير من طغيان الملوك ودجل الكهنة ومماحكات رجال القانون، كلها معاً". فكل كائن بشري يملك حقاً لا يستلب بحصة من الأرض مساوية لحصص الآخرين. وهذا هو أول مبدأ للقانون الطبيعي، وعلى الدولة فرض احترامه. إلا أنه يجب، في الوقت نفسه، حسبان حساب للعمل والتحسينات التي أدخلها المزارع على الأرض لا سيما أن ذلك هو شرط زراعة مزدهرة. فتلميذ لوك ("الله أعطى الأرض مشتركة لكل الناس") يتحد بتلميذ الفيزيوقراطيين (الزراعة، مصدر

الثروة، يجب أن تشجع بدلاً من المشغل). وأوجيلفي لا يتوصل، في محاولاته للتوفيق بين المساواة والعمل، على الصعيد العملي، إلا إلى اقتراحات معتدلة جداً. ولكنه في مهاجمته للملكية، مرادف السرقة والنهب، وفي ترجيحه توزيعاً جديداً للأرض ومنتجاتها، ينادي بنظام اجتماعي جديد. وصفة القدم في هذه الاشتراكية الزراعية لن تمنع الميثاقيين، في حنينهم المؤثر إلى الحضارة الريفية، من الانتماء إلى أوجيلفي، تماماً مثل بعض السبنسيين والمسوين.

توماس بين

ينتمي بين (١٧٣٧-١٨٠٩)، بحكم حياته كصحفي ومحرض، خاصة، إلى الحركة ذات الإلهام الفردي واليعقوبي للثورة الأمريكية والثورة الفرنسية. ولكنه، بامتداده بتأملاته النظرية إلى مسألة الملكية، غرس بعض الشواخص قبل الاشتراكية. وقد حظي، وهو أكثر اعتدالاً من سبنس وحتى من أوجيلفي، على العكس من غودوين، بمصداقية شعبية عظيمة. ولا يعول بين، من أجل ضمان احترام حقوق الإنسان، وهو أساس عقيدته السياسية، على إصلاح الدولة وإقامة نظام تمثيلي فقط. فهو، على أثر لوك، يضمن حقوق الإنسان حق الملكية. وهكذا يميز بين الأشكال الشرعية والأشكال غير الشرعية للملكية: فإذا أصبحت هذه الأخيرة احتكاراً، فيجب إصلاحها. ويقترح بين، في "حقوق الإنسان" (١٧٩٢)، وخاصة في "العدالة الزراعية" (١٧٩٦)، خطته من أجل مجتمع مرتب بصورة ديمقراطية. وهو يجعل من نفسه المدافع عن إعادة توزيع المداخيل بواسطة الضريبة ونظام معاشات تدفعها الدولة للمسنين. وحول مسألة الأرض، فبما أن لكل واحد حقاً طبيعياً في حصة من الأرض مساوية لحصص الآخرين، فإن بين يريد، دون أن يلغي الملكية الخاصة، فرض ضريبة على كل ملكية عقارية. وسوف يستخدم نتاج

هذه الضريبة في التعويض عن الضرر الذي يصيب كل مواطن محروم من رأس مال وفي دفع ريع سنوي اعتباراً من سن الخمسين. وهكذا يضع بين نفسه بين رواد" دولة الرفاه" والأيديولوجية العمالية.

وقوى من انتشار بين قراءة بعض الأيديولوجيين الفرنسيين: وكان في الصف الأول، منهم، فولني الذي يقيم كتابه "الخرائب" الذي نشر في طبعة رخيصة وبأسلوب أكثر تطرفاً بكثير في الترجمة الإنكليزية منه في الأصل الفرنسي تمييزاً بين العمال النافعين وغير النافعين (رجال الحاشية، الكهنة، العسكريون، المضاربون والوسطاء). وهكذا يعطي فولني الشعبية للفكرة التي غدت، فيما بعد، مألوفة لدى المنظرين الاشتراكيين، فكرة المقابلة بين الطبقات المنتجة وأقلية الكسالى ذات الامتيازات.

جمعية لندن للمراسلة

أعطت جمعية لندن للمراسلة وهي جمعية دعاية وتحريض دمقراطي أنشئت في آذار ١٧٩٢، الصفة الشعبية لراديكالية مساواتية من نموذج متقدم وكانت حاضنة للمناضلين العماليين، وذلك دون أن تنادي بمبادئ اشتراكية حقاً. والواقع أن هذه كانت أول محاولة نشاط سياسي مستقل للعالم العمالي. وسرعان ما حظيت بدعم المثقفين الديمقراطيين. وقد بذلت جهدها لعقد صلات مع الكونفنسيون في باريس، ولكن خطها في الإصلاح السياسي والاجتماعي يقع، خاصة، في تراث ويلكز وكارترايت. وهذه الراديكالية تستند إلى فئات الناس اللندنيين البسطاء فنجد، فيها، حرفيين وأصحاب دكاكين وعمال طباعة ومياومين، من جهة، ومعلمين وأطباء وأرباب عمل صغار وقسساً غير منضبطين، وكذلك جنوداً وبحارة وموردي بضائع... من الجهة الأخرى. فقد كانت مخبراً حقيقياً للأفكار والتكتيك.

وكان على رأسها رجال شجعان خرجوا، جميعهم، من الوسط الشعبي:

توماس هاردي (١٧٥٢-١٨٣٢)، وكان صانع أحذية اسكتلندياً، وخاصة جون تيلوول (١٧٦٤-١٨٣٤)، دماغ المنظمة. وكان تيلوول الذي كان ابن تاجر خردوات وأصبح صحفياً وشاعراً معاً، خطيباً موهوباً يضاعف المحاضرات والاجتماعات العامة والنداءات. وكان يلح، أكثر من الآخرين، على القضايا الاقتصادية والاجتماعية. وقد أعاد، دون كلل، التأكيد على حق العمال في حياة كريمة وحق كل واحد بالرخاء والراحة وأوقات الفراغ.، بل وعلى"الحق في نصيب من الثروة المنتجة بصورة متناسبة مع ربح رب العمل". وقد كان لهذه الضروب من المناداة بالعدالة الاجتماعية المزركشة بأقوال ثأرية ضد الرأسماليين وأصحاب الاحتكارات صدى واسع بين الحرفيين وعمال العاصمة المؤهلين. ولكن تيلوول رفض فكرة تأميم الأرض الطوباوية في نظره. وكان، كسائر أعضاء جمعية لندن للمراسلة، يؤيد نظام منتجين صغار وتجار صغار مستقلين يكون، فيه، دور الدولة هو ضمان حماية عمل العمال والمياومين. وقد بقيت هذه اليعقوبية، على الرغم من بلاغتها المحرقة، على هوامش الاشتراكية.

وقد اصطدمت جمعية لندن للمراسلة، في نشاطها الثوري، بعقبتين داخليتين، دون الحديث، في الخارج، عن القمع الحكومي الذي أنزل بالمناضلين. فالقادة الذين كانوا أسرى لغتهم لم يعرفوا، أولاً، مقاومة الفصاحة ولا التشدق المسرحي. ففي عصر على هذا القدر من التحمس بالخطابات، غالباً ما غرق تحريضهم في اللفظية. ولم يكن القول متبوعاً بالعمل أبداً. ولذلك، تضاعفت الإحباطات في القاعدة. ومن جهة أخرى، ما الوسيلة التي ينبغي اللجوء إليها ضد القمع؟ إن الرؤساء لم يعرفوا، قط، الاختيار بين الشرعية والعنف، تماماً كالميثاقيين الذين انجرفوا، فيما بعد، إلى المناظرة بين "القوة الطبيعية" و"القوة المعنوية". وأكثر القادة تبصراً سرعان ما فهموا، إذ رفضوا الإصلاحية (أو

"التدرجية")، أن البديل الثوري، أمام سلطة مصممة وكلية القوة، منذور، بدوره، للفشل.

محبو البشر السبنسيون

في عام ١٨١٢، أسس توماس بين، مع بعض أنصاره، مجموعة تحريض عمالي، جمعية محبي البشر السبنسيين، أول منظمة اشتراكية، حقاً، في بريطانيا، على حد قول ج.د.هـ. كول. و لم تكن، في البداية، سوى مجموعة صغيرة منظمة على نمط جمعية لندن للمراسلة وموزعة على شعب تضم الواحدة منها حوالي عشرة أعضاء. ولكن السبنسيين اكتسبوا أهمية بفضل أزمة ١٨١٦ الاقتصادية والاجتماعية. ومن الصعب، نظراً لتسلل مرشدي البوليس والاستفزازيين إلى داخل الحركة، تقدير تأثيرها وتشعباتها. فمن أجل تخويف الرأي العام وتسهيل تدابير القمع بالتذرع بمؤامرة واسعة، نزعت الحكومة إلى المبالغة في تقدير نشاط السبنسيين. ولأسباب معاكسة تماماً، ضخم هؤلاء الأخيرون، بمجاملة، أعدادهم. إلا أنه سيكون من قبيل الخطأ التقليل من مدى وقتالية هذه المجموعات الثورية الصغيرة الثرثارة والمقاتلة، معاً، بذريعة الإفلات من مناورات التضليل المتبادلة هذه.

وكان من اشهر الأعضاء، إلى جانب الدباغ بريستون والطبيب واتسون، توماس إيفانز وأرثر تيستلوود. وقد أصبح توماس إيفانز، وهو برادعي تلقى تأهيله السياسي في جمعية لندن للمراسلة، الناطق بلسان الحركة بعد وفاة سبنس. وقد نشر، عام ١٨١٦، كراساً بعنوان "السياسة المسيحية" يدعم، فيه، مبدأ ثورة في حق الملكية: فيجب أن ترد للشعب الأرض والمناجم والمنازل وضمان إدارة جماعية لهذه الممتلكات. وسوف ينجم عن ذلك نمو في الاستهلاك سيحفز الإنتاج الصناعي ويزيل البؤس المديني. وفي عام ١٨٤٧، وصف كراس آخر المستعمرة الشيوعية في

بنسلفانيا، وهي المستعمرة نفسها التي ستكون نقطة انطلاق لتجربة "نيو هارموني" الأوينية. وإلى جانب إيفانز المتأمل، كان يناضل تيستلوود المحرض، المتآمر. وإليه تعود، حقاً، إلى حد بعيد، المحاولتان الثوريتان، حقاً، اللتان قام بهما السبنسيون: تجمعات سبا فيلدز الشعبية، في لندن،في تشرين الثاني- كانون الأول ١٨١٦ التي أدت إلى اتهام تيستلوود وبريستون وواتسون بالخيانة العظمى وإلى القانون الذي أقره البرلمان عام ١٨١٧ والذي يمنع كل الأندية والجماعات السبنسية، ثم كانت هناك مؤامرة كاتو ستريت عام ١٨١٩: وكان هدفها اغتيال أعضاء الحكومة أثناء اجتماع لمجلس الوزراء والإفادة من الارتباك للاستيلاء على السلطة. وقد اعتقل تيستلوود الذي خانه أحد المرشدين وحوكم وشنق، عام ١٨٢٠، مع أربعة من رفاقه. وعند ذلك توقف التحريض لبضع سنوات.

ويقع السبنسيون، كأسلافهم الراديكاليين واليعاقبة، في منتصف الطريق بين العمل الدستوري والعمل الثوري. وقد داعبتهم أحلام عصيان عام ضد السلطات العامة، أحياناً، وضربة تدبرها أقلية صغيرة للاستيلاء على الحكم، أحياناً أخرى. واكتفوا، معظم الوقت، باجتماعات نصف سرية لمجموعات صغيرة في ملاهي الأحياء الشعبية. وقد ضموا، خاصة، حرفيين وجنوداً مسرحين وعمالاً عاطلين عن العمل. وكان معظم المنتمين متأثرين بتقليد الاشتراكية الزراعية (مع الأمل في العودة إلى الأرض على أساس مزارع صغيرة) والنزعة الجمهورية على صورة بين. وقد شكل السبنسيون، على الرغم من بلاغتهم وأوهامهم، مجموعة أولى من المناضلين الثوريين المصممين على تغيير نظام الملكية وسلطة الدولة.

أوين: الشيوعية التعاونية

أوين والأوينية: ولادة الاشتراكية الحديثة

مع أوين، نغادر ما قبل تاريخ الاشتراكية ونصل إلى أول تعبير عن

الاشتراكية الإنكليزية الحديثة. إن أوين الذي كان رجل أعمال ونبياً، منظراً ومجرباً، رسولاً لا يتعب تحيط به فرقة من التلاميذ الأوفياء، قد قاتل على كل الجبهات باسم رؤية إجمالية وباعثة لحياة المجتمع. وأصالته تندلع بالقياس مع أسلافه الإنكليز أو منافسيه القاريين. فهو لم يكن أرستقراطياً مفلساً، مثل سان سيمون، ولا مثقفاً، مثل غودوين، ولا صحفياً، مثل لويس بلان، ولا من صغار الكتبة مثل فورييه أو برودون. فقد كان قطباً في الثورة الصناعية قادراً على أن يعطي لأي كان دروساً في النجاح في الأعمال. وشهرته أثناء حياته بالذات، لا تقبل القياس مع شهرة المنظرين الاشتراكيين الآخرين: ففي حين لم يقرأ غودوين إلا في الأوساط الأدبية، وفي حين كان شخص مثل سان سيمون أو فورييه معروفاً في حلقة معارفه الصغيرة، كان أوين شهيراً في البلد بكامله، وتجاوزت شهرته حدود إنكلترا. وقد كان الخبير الذي كان يستشيره الدوق أوف كنت ورئيس أساقفة كنتربري والغراندوق نيقولا، إمبراطور روسيا المقبل. وقد قرأ نابليون كتاباته في منفاه في جزيرة إلبا. وفي مؤتمر إيكس لاشابيل، طرح أوين خطته من أجل حل المسألة الاجتماعية أمام ملوك أوروبا ووزرائها مجتمعين. وقد فتح له نجاحه كرب عمل كبير، وكرب عمل طيب، كل الأبواب. واختلط اسمه مع النظام الاجتماعي الجديد. وبين ١٨٣٠ و١٨٤٠، أصبح مصطلحا "الأوينية" و"الاشتراكية" مترادفين أو قابلين للتبادل بينهما. وقد أعلن أوين، المحب للبشر والحالم، دون كلل، عن عالم جديد يجب أن ينبثق، قريباً، من الظلمات الحالية. ومن أجل التعجيل في هذا المجيء، أغرق ثروته الطائلة في مشروعات لا نتيجة لها، في تجاربه الجماعية، في الدعاية المكتوبة أو الشفهية لأفكاره. وماذا يهمه؟ إنه يمثل، على حد قول ليسلي ستيفن، "أحد هذه الشخصيات المرهفة التي هي ملح الأرض". ولم يداخله، هو نفسه، أدنى شك، حتى على فراش موته حيث أكد، أيضاً، ثقته العنيدة

بالمستقبل: "لم تكن حياتي عديمة الجدوى. لقد أعلنت حقائق هامة، وإذا كان العالم لم يرد تلقيها، فذلك لأنه لم يفهمها... فأنا متقدم على زماني".

إن دور الرائد هذا، وهذا الغنى في الشخصية وهذه التعددية في ميادين النشاط تفسر التأثير العميق الذي تركه أوين في الاشتراكية الإنكليزية حتى اليوم. ومن أجل ذلك، أيضاً، تنازعت عمله تأثيرات متباينة، إن لم تكن متناقضة. فقد تواجه الورثة الخصوم حول التركة المشتركة. وهكذا رأى الفابيانيون، يتبعهم في ذلك تيار عمالي واسع، أن أوين كان مصلحاً معتدلاً، موضع نقاش أحياناً، ولكن فكره الخصب والأصيل أسس علماً للمجتمع الجماعي بصورة مستقلة، تماماً، عن الماركسية. وعلى عكس ذلك، جعل الماركسيون من أوين أحد أكثر الأمثلة تمييزاً للاشتراكية الطوباوية". إلا أن أنغلز أبدى احترامه له في كتاب "أنتي دورينغ" حيث سماه " إنساناً ذا بساطة طبع سامية وطفلية تقريباً وقائداً فطرياً للرجال في الوقت نفسه". ويظهر أوين لبعض مؤرخي الحركة الاشتراكية رأسمالياً جاء إلى الشعب، رجل خير حاول، دون أن يندمج في الطبقة العاملة، إعطاءها دفعاً نضالياً ولكنه لم يعرف توجيهها لانعدام الحس السياسي. ويختزل المتعاونون أوين إلى دور مؤسس الحركة التعاونية قبل كل شيء. ويرى آخرون، فيه، أول مناضل من التيار العلماني والإلحادي في إنكلترا. وعرف أوين، في أمريكا، خاصة من خلال تجربته، تجربة "نيو هارموني"، وأصبحت الأوينية مختبر تجارب جماعية بحثاً عن المجتمع المثالي. وفي تاريخ أحدث ألح ج.ف.هارينغتون على وحدة الأوينية، في جانبي الأطلسي، بوصفها حركة إجمالية، أيديولوجية، ثقافية واجتماعية دون الفصل التعسفي للمعلم عن تلاميذه ولا عن الوجوه المتنوعة لعمله.

روبرت أوين (١٧٧١-١٨٥٨):

حياته وطبعه

يمكن تقسيم حياة روبرت أوين إلى خمس فترات كبيرة. الأولى، حتى عام ١٧٩٩، هي مرحلة الشباب والصعود الاجتماعي. فأوين الذي ولد عام ١٧٧١ في نيو تاون، في قلب بلاد الغال، لأسرة متواضعة (كان أبوه يجمع بين مهن بائع خردوات وسراج وموظف بريد)، أبدى، منذ وقت مبكر، ذكاءه وروح المبادرة لديه وميوله التعليمية: فمنذ سن السابعة، رقي إلى مرتبة راع لرفاقه في المدرسة المحلية الصغيرة ثم مضى، في عمر العاشرة، إلى لندن يبحث عن عمل ويتعلم البيع لدى تاجر جوخ. وبعد تجارب تجارية متنوعة، انتقل من الدكان إلى المصنع وانطلق في الصناعة النسيجية الممكننة الجديدة. ونلقاه، في عمر التاسعة عشرة، في مانشستر، مديراً للإنتاج لدى صاحب مصنع كبير لغزل قطن لانكشاير. وفي بضع سنوات، راكم أوين ضروب النجاح وبنى شهرته التقنية وكبر ثروته. وأصبح رب العمل الصغير رب عمل كبيراً. وفي عمر الثامنة والعشرين، كان قادراً على شراء مشروع غزل ضخماً في نيو لارك، قرب غلاسكو، وعلى الزواج، في الوقت نفسه، من ابنة رب العمل. وهناك أقام منذ ١٧٩٩. وبعد ذلك الحين تماهى اسمه مع اسم نيو لارك.

والفترة الثانية التي تبدأ عام ١٨٠٠ وتدوم حتى ١٨٢٤ هي فترة رب العمل الكبير النموذجي الذي كان سلطة في موضوع التقدم والرخاء. فقد أفاد من نجاح تجاري كبير ليزيد الأجور ويخفض مدة العمل ويحسن سكن العمال والعناية الصحية بهم. ومضى تزايد الإنتاجية والأرباح جنباً إلى جنب مع ارتفاع مستوى حياة الأجراء. وتحت سيطرة هذه الديكتاتورية الأبوية، فتحت مدارس للأطفال وتراجع إدمان الكحول وولد فرح الحياة من جديد، في جماعة العمل هذه التي كان العمال

يغنون، فيها، ويرقصون. وبدت نيو لارك، في بلد خاضع لضروب قسوة الثورة الصناعية منطقة متميزة، شبه مثالية. وكانت محجة، "مكة الإصلاحيين". وكان أوين يرمز، على رأس أكبر مصنع غزل بريطاني، إلى انتصار قادة الصناعة الذين انبثقوا من عصر المكننة. وكان، وهو نموذج رب العمل الحديث والمتنورين، مدعوماً بالمثل، كيف يمكن لعقلنة طرائق الإنتاج المصحوبة برفاه الأجراء أن تؤمن ارتفاع الأرباح والوفاق الاجتماعي معاً. وحوالي ١٨١٢، تزايد بروز اهتمامه بتربية العمال وبمصيرهم المادي والمعنوي. وبصورة طبيعية تماماً، قادت الخطط المبنية انطلاقاً من تجربة نيو لارك لإصلاح المجتمع أوين إلى انتقادات متزايدة الجذرية للنظام القائم. وبعد أن حصل، في البداية، على استقبال إيجابي إلى درجة كافية لمشاريعه المتعلقة بالنضال ضد البطالة وبتشريع العمل وبإعادة تنظيم المعونة العامة، بدأ، شيئاً فشيئاً، يثير القلق بالجرأة الثورية لأفكاره. وعندما بدأ في مهاجمة الدين والأسرة، انتهت حظوته لدى الطبقات القائدة التي رفضت الاستماع إليه بعد ذلك الحين. فكان عليه، إذن، أن يتخلى عن فكرة إصلاح للمجتمع مفروضة من أعلى بمساعدة السلطات القائمة. وقرر أوين، وقد هجر نيو لارك نهائياً، تطبيق نظرياته بخلق جماعة اشتراكية مصطنعة.

والطور الثالث من حياته (١٨٢٤-١٨٢٩)، الطور الأمريكي، وكان أقصر بكثير، يقابل محاولة "نيو هارموني". فقد وظف أوين القسم العظم من ثروته في هذه التجربة التي لم يؤد فشلها إلى إحباطه، بل تركه على قناعته وتفاؤله بمستقبل قرى التعاون.

وعندما عاد إلى إنكلترا، انطلق في اتجاه جديد. وهذه هي الفترة الرابعة: فبين ١٨٢٩ و١٨٣٤، أصبح أوين مرشد الحركة العمالية. وبفضل الصدى الذي صادفته أفكار أوين في بعض الأوساط العمالية، اكتشف العمل النقابي وحاول الانعطاف به في اتجاه نظرياته. وقد أبدى، كناطق

وطني بلسان الأحراء، وكمناضل لا يكل، الطاقة نفسها في هذه المعركة الجديدة، ولكن انهيار الاتحاد النقابي الكبير الذي بدأ عام ١٨٣٤ وضع حداً لهذا المشروع وتحول أوين عن الحركة العمالية.

وانخرط أوين، اعتباراً من ١٨٣٥، في الطور الأخير من حياته كداعية ومحرض دون أن تحبطه ضروب فشله المتعاقبة سواء أدار الأمر حول إحسان رب العمل أم حول المستعمرات الشيوعية أم النشاط النقابي. وبتفاؤل لا يتغير، أصبح، في عمر الرابعة والستين، بطريرك طائفة جديدة تعلن عن عالم أخلاقي جديد. واستمر أوين في الكتابة والكلام، مقيماً في لندن ومسافراً باستمرار. وقد شارك في صحف وألقى محاضرات وحاول، من جديد، تأسيس قرية شيوعية في كوينوود، في منطقة هامبشاير، دون نجاح أكبر من الذي أحرزه في السابق. والشيخوخة نفسها لم تبطئ، قط، من نشاطه. وقد حمل، وهو المحاط باحترام تلاميذه وتفانيهم، اللقب الرائع، لقب "الأب الاجتماعي لجمعية الدينيين العقلانيين". وفي برهة ثورة ١٨٤٨، ذهب إلى باريس مليئاً بالحماسة والأمل ليتابع، في الموقع، مجرى الأحداث. وانزلق، شيئاً فشيئاً، من النبوية إلى الروحانية: فقد تخيل نفسه يتواصل مع شخصيات متوفاة مثل شيلي وفرانكلين. وفي الواقع، غرق في النسيان باستثناء ما يتعلق بقبضة من أبناء طائفته. وكان أهم إنجاز له، خلال السنوات الأخيرة من حياته، كتابته لترجمة حياته. وحتى النهاية، عبر أوين عن الحمية نفسها والطاقة ذاتها: فوفاته جاءت عام ١٨٥٨، في عمر السابعة والثمانين، غداة خطاب ألقاه في مؤتمر.

وهكذا تأكدت، طيلة حياة مليئة جداً، صلة وثيقة بين النظريات والمشروعات الأوينية. ولم يدع الرجل نفسه، أبداً يقع في الإحباط من جانب العقبات أو يصيبه القلق من ضروب الفشل. ومع ذلك، فإن هناك تطوراً قابلاً للإدراك: فأوين الذي انطلق من نقد محدود لشرور المجتمع

المولود من التصنيع وصل إلى تنديد متزايد الجذرية والانتظام بالعلاقات الاجتماعية القائمة. وقد جعله عدم التفهم الذي لقيه من الحكومات والسلطات القائمة يترلق إلى اليسار: نحو إعادة بناء كلية للعالم. ولكن هذا العقلاني، خصم كل الأديان، توجه، في الوقت نفسه، إلى تكوين كنيسة. فقد تقدمت الروح الثورية وروح الطائفة، لديه، مترافقتين.

وقد أدهش أوين كل معاصريه بإرادته وقوة طبعه وصلابة اقتناعه. وهي صفات ازدوجت بحماسة رسول، بمزاج ثابت وحب حقيقي وصادق للقريب. ومن هنا جاء تأثيره الهائل. ومثل كل كبار الحالمين، مزج بين الرؤى والأوهام. وكتاباته حافلة بآراء نزوية، بل خرقاء. وربما كان أطرف ما فيه التباين بين واقعية رجل الأعمال وسذاجة الداعية.

فصاحب الرؤى يزدوج بأيديولوجي: فهو لم يعد يصغي، إذ ذاك، إلا لهواه الكريم والعنيد للخير العام. وفضلاً عن ذلك، فإن تعاطفه مع عذابات الفقراء لم يجعل منه ديمقراطياً. فهدفه هو التقدم من "أجل" العمال وليس "عن طريقهم".

وهناك سمتان أخريان تميزان شخصية أوين: حداثته وإنسانيته. فبما أنه يرى أن تغيراً في شروط الإنتاج يؤدي إلى تعديل أساسي للإنسان المنتج، فإن فرصة استثنائية تسنح مع الثورة الصناعية. فهذه الأخيرة في طريقها، فعلاً، إلى صنع نوع جديد من الكائنات البشرية. وبالتالي، فإن أوين يريد وضع قوى الإنتاج الميكانيكي في خدمة الرخاء العام، في نظام إنتاج وتبادل جماعي. وبما أنه إنسان صنع نفسه، فإنه لم يعش الثورة الصناعية كمتفرج سلبي، بل كرائد أسهم في حركة التجديد التقني وتنظيم المشروع. وحتى لو بقيت مشروعاته الجماعية مخترقة بضروب حنين ريفية، فإن عالمه هو عالم الآلات والمصانع والمدن: وهذا هو العالم الذي يدور الأمر حول تجديد بناه وقلوبه. إن أوين الحساس يعدل ما كان تصلباً مجرداً لدى غودوين ويعطيه صفة إنسانية. وأطلق في اشد برهاته

تمذهباً نداء حاراً وواثقاً من أجل عالم عدالة ذي وجه اخوي. وهذه النغمة المزدوجة، الثقافية والعاطفية، هي التي تعطي الأوينيين هذه الجاذبية خلال حوالي خمس عشرة سنة، بين ١٨٢٠ و١٨٣٥. فقد كان أوين الأول في إنكلترا الذي تحدث بلغة الأمل الاشتراكي.

كتابات أوين

راكم أوين، في إنتاجه الغزير والصعب الهضم غالباً، التكرارات من مؤلف إلى آخر. وتتضاعف هذه التكرارات، أيضاً، في الطور الأخير من حياته. ولذلك، فإن أبرز كتابين له وأكثرهما نفوذاً هما الأولان: "نظرة جديدة إلى المجتمع، بحث في مبدأ تكوين الطبع الإنساني"، عام ١٨١٣-١٨١٤، و"تقرير إلى مقاطعة لانارك" الذي صدر بين ١٨١٥ و١٨٢١. وبين ١٨٣٦ و١٨٤٤، كمل "كتاب العالم الأخلاقي الجديد" الإنجيل الأويني. وفضلاً عن ذلك، فإن "حياة روبرت أوين بقلمه"، وهي ترجمة ذاتية صدرت عام ١٨٥٧، تعيد، بحيوية وجاذبية، رسم مساره المهني والثقافي (وخاصة شبابه وعمله في نيو لارك)، ولكن كل هذا المسار قد فسر، لأن الكتاب كتب متأخراً، في ضوء سنوات المؤلف الأخيرة.

ويجب أن نضيف المذهب الأويني، أي ليس كتابات التلاميذ، فقط، بل، أيضاً، النشرات الشعبية أو النشرات الاجتماعية التي وزعت بكميات كبيرة، وأكثر من ذلك، أيضاً الصحف: الإيكونوميست (١٨٢١-١٨٢٢) والمجلة التعاونية (١٨٢٦-١٨٢٩) و"نيو هارموني غازيت" (١٨٢٥-١٨٢٨)، واعتباراً من ١٨٣٢، "الأزمة" (١٨٣٢-١٨٣٤)، و"نيومورال وورلد" (١٨٣٤-١٨٤٥) و"الريزونر" (بعد ١٨٤٦).

محبة أرباب العمل للبشرية وتدخلية الدولة

انطلق أوين من مبدأ أساسي ظل متعلقاً به من بداية حياته وحتى نهايتها:

فالكائن البشري محدد بالمحيط الخارجي. والإشراط بالبنى والظروف تصنع الأفراد والمجتمع كلياً. فكل شيء، الجهل، الأنانية، البؤس والخوف، يتوقف على الوسط الذي يولد الإنسان ويعيش ويعمل فيه: "طبع الإنسان نتاج ليس هو سوى مادته الأولية". ولذلك، يقف أوين، بأقصى القوة، ضد الخطأ الأساسي في نظره، سبب عذاب الجنس البشري، "جنية العالم الشريرة"، أي الإيمان بحرية الإرادة والمسؤولية الفردية. فالطبيعة، وهي عجينة مرنة ولكنها، بذلك بالذات، قابلة لتقدم غير محدود، تعاني، سلبياً، التأثيرات الخارجية. والمجتمع هو الذي أفسد الإنسان وجعله شريراً وبائساً.

وهنا نتعرف على تأثير فلسفة القرن الثامن عشر، فلسفة هلفيسيوس وغودوين وبنتام. فالشر هو في المؤسسات وليس في الإنسان. وبما أن كل شيء يأتي من المحيط، فهذا الأخير هو الذي يجب تغييره، وتحويل الأفراد سيعقب ذلك بحكم الواقع. وليس المجتمع، في الصميم، سوى مختبر واسع تجري، فيه، كل أنواع التجارب. وهذه فكرة يلخصها أوين في الصيغة الشهيرة: "يمكن إعطاء أي طبع، الأفضل أو الأسوأ، أشد أنواعه ظلامية أو أشدها تنوراً، لأية مجموعة اجتماعية وحتى للبشرية، بأسرها، شريطة استعمال الوسائل المناسبة. إلا أن شطراً كبيراً بين هذه الوسائل موجود بين أيدي الذين يقودون شؤون الإنسان".

وأوين الذي انطلق من هذه المسلمة يستخلص منها، منطقياً، نتيجتين. الأولى هي الأهمية الرئيسية للتربية على اعتبار أن التأهيل المعطى يقرر كل شيء: "يمكن تكوين الأطفال بطريقة تكسبهم أي تعبير، أي شعور أو اعتقاد، أي عادة أو أسلوب". والثانية هي الإيمان بالتقدم والسعادة. فأوين يفيض تفاؤلاً بالنسبة لإمكانية تعديل الطبيعة البشرية. فيكفي أن نخلق، عقلانياً، الشروط اللازمة: "يمكن تكوين أعضاء أية جماعة، بالتدريج، لحياة تنفي الكسل والفقر والجريمة والعقاب" لأن كل هذه

الأوبئة بكاملها، "نتيجة الجهل". وعلى العكس من ذلك، فإن العالم الأخلاقي الجديد سيسمح بتوحيد المعرفة والفضيلة، بجعل المعرفة والسعادة تتقدمان متناسقتين.

وهذه المبادئ تقود أوين، على الصعيد الاجتماعي، إلى إدانة قوية لنزع الصفة الإنسانية الناجم عن النظام الرأسمالي، من جهة، وإلى البحث، من جهة أخرى، عن دروب إصلاح في اتجاهين: بإعادة تنظيم المشروع والعلاقات الصناعية، بوصفه رب عمل، وبالدعوة إلى تدخل الدولة بوصفه محباً للبشر. وأوين يفكك الآلية المفسدة للرأسمالية والمنافسة الحرة. فالمالكون هم، وحدهم، الذين يستفيدون منها، في حين أن الأجراء ليسوا سوى ضحايا لها: ("لاحظت، منذ وقت مبكر، الانتباه الكبير المعطى للآلة الصماء وإهمال الآلات الحية واحتقارها"). ويقود التبذير والإنتاج الزائد إلى ازدحام الأسواق، وهو ما يؤدي إلى هبوط الأسعار وتخفيض الأجور والبطالة وتشغيل النساء والأطفال مكان الرجال. ومن هنا مفارقة هذه السيادة للمنافسة: فهناك الثراء في جهة الرأسماليين، والحرمان والانحطاط في جهة العمال. ومع ذلك، فإن العمل اليدوي هو مصدر كل ثروة: "المعيار الطبيعي للقيمة هو، مبدئياً، العمل البشري". ومن أجل النضال ضد الإفقار وحماية العمل وتحسين المعونة، يجب التوجه إلى الدولة. فعلى عاتقها تقع مسؤولية التشريع حول مدة يوم العمل وتشغيل الأطفال وقانون الفقراء والرعاية الصحية في كل المصانع... ومن جهة أخرى، يعود إلى رب العمل المتنور- وأوين يقدم، هنا، حالته كبرهان- أمر تنمية الوفاق الجيد مع عماله وممارسة سياسة أجور عالية وتشجيع التربية أي، باختصار، زيادة الرخاء المادي والمعنوي للعمال بكل الوسائل.

في افتتاحية نشرت عام ١٨٢٧، تصرح "المجلة التعاونية" بأن الاشتراكية الأوينية تمثل النظام "الاجتماعي التعاوني والشيوعي "الحقيقي.

وبالفعل، فإن أوين يؤكد أنه يقدم، في وقت واحد، علماً للمجتمع يضمن السعادة ومذهباً تعاونياً بتنظيم جماعي جديد وعالماً جديداً من التناغم والسلام.

وحوالي ١٨٣٠–١٨٤٠، تماهت الأوينية مع "علم المجتمع"، وهو علم يقدمه أوين كعقيدة، ولكنه يراه قائماً على العقل والخبرة. وهو يستند، في نقطة الانطلاق، إلى تجربته كصاحب مشغل ليدين الفردية الليبرالية، وهي نظام غير عادل لا ينظر، فيه، الرأسمالي إلى العمال إلا كأدوات ربح. وقد خلقت الثورة الصناعية مجموعة من الثروات، ولكنها وضعتها بين أيدي أقلية. وفي حين يواصل الأثرياء الاغتناء، سقطت جماهير السكان في عبودية للذين يحتكرون المال والصحة والسعادة. فيجب، إذن، إدانة حالة المجتمع الحاضرة، "أكثر مما يمكن أن نتصوره من لا اجتماعي وفاقد للأساس ولا عقلاني". وتنجم عن الفردية، فعلاً، الانقسامات والبلايا التي تفصل بين البشر وتثير العواطف السيئة والجرائم والبؤس. فيجب أن يقوم النظام الاجتماعي الجديد، لمصلحة كل الجماعة، على مبدأ الاتحاد والتعاون المتبادل. ومفهوم الجماعة يجب أن يأتي لإنقاذ المجتمع الإنكليزي المجزأ والمنقسم ولإعادة التناغم. ومن أجل ذلك هناك وسيلة: إلغاء الملكية الخاصة وإنشاء الملكية المشتركة للممتلكات (دون أن يخلو ذلك من تردد حول تعريف الممتلكات التي يجب اقتسامها). وفوق ذلك، فإن فضيلة الحياة الجماعية هي في كونها أداة إحياء اجتماعي وسعادة.

ذلك أن أوين، كتلاميذه، يستعيد فكرة بنتام القائلة: "أكبر سعادة لأكبر

عدد". ولكنه لا يمكن بلوغ مثل هذا الهدف إلا في "نظام تعاون عام وملكيو جماعية". فالبحث عن السعادة، وهو الهدف الرئيسي والمشروع لجهد البشر، يقتضي عودة إلى الحس الجماعي. وقد فهم أوين، أمام المزاحمة التي لا رأفة فيها والعزلة التي تحكم، بها، على الكائنات، الفردية الاقتصادية، الحاجة إلى جماعية وتضامن يستشعرها العمال بشدة. ومن هنا أخلاقية التبادل المستمدة، فضلاً عن ذلك، من تجربة نيو لارك: فمذهب أوين بعيد عن كونه بناء مجرداً، بل هو مشتق من الواقع المشغلي. وغزل القطن الممكنن ليس، فقط، رائداً على الصعيد الاقتصادي والتكنولوجي، بل إنه يخلق أيضاً، نموذجاً جديداً من العلاقات الاجتماعية.

ويتخيل أوين، من أجل تطوير جماعات عضوية، حقاً، "قرى تعاونية"، "روابط علمية لرجال ونساء وأطفال" تضم الواحدة منها ما يتراوح بين ٥٠٠ ٢٠٠٠ شخص، مع رقم مفضل يتراوح بين ٨٠٠ و١٢٠٠. وقد أراد "التناغم الجديد" لنفسه أن يكون النموذج الأصلي لهذا التنظيم العقلاني للعمل المجمعن. ففي داخل هذه الجماعات "المنظمة كأسرة"، يجب أن يسود الوفاق والرخاء والحرية. وقد ركب بين العمل والحياة الخاصة، بصورة علمية، عن طريق أوصاف دقيقة يقدمها أوين عن هذه المنشآت الجماعية. فيجب أن تضم كل قرية ما يتراوح بين ٤٠٠ و٦٠٠ هكتار من الأرض للوفاء بالحاجات الغذائية. وتعطي تشكيلات أيقونية صورة لمرافئ السلام والتناغم هذه بكتلها الكبيرة من البيوت التي تحيط بميادين وتقسم إلى أبنية مشتركة للخدمات والسكن. وكل شيء موجه نحو العملي والمريح، من المدارس حتى المطابخ الجماعية. وقدر رأس المال الأولي اللازم بستة وتسعين ألف جنيه، أي بثمانين جنيهاً للفرد الواحد: وهذا يمثل، على حد قول أوين، بمعدل للفائدة يبلغ خمسة بالمائة، دخلاً يساوي أربعة جنيهات سنوياً، وهو مبلغ يقدر عليه أي عامل بدوي.

و"القرى التعاونية" المؤلفة من مجموعات حرة من العمال والمزارعين مكتفية بذاتها تجمع بين العمل الزراعي والعمل الصناعي والعمل المنزلي. والأجر ملغى، فيها، والأرباح تقسم على الجميع.

إلا أن هناك تناقضاً لم يفلت منه أوين، رب العمل الحداثي. فمن أجل انتزاع العمال من ازدحام المدن الصناعية وجوها الموبوء، اختار أن يضع هذه الجماعات التعاونية في إطار فلاحي وريفي. إلا أن هذا الانبعاث للريفية يكشف عن تفضيل ينطوي على حنين للعمل في الأرض، إن لم يكن اجتراراً للصورة القديمة، صورة الفردوس الأرضي الواقع في حديقة. فكيف يمكن، منذ ذلك الحين، للمستعمرات الأوينية أن تقدم صورة مسبقة لمجتمع المستقبل الصناعي. ومن جهة أخرى، فإن أعنف الهجمات ضد هذه الجماعات العدنية انطلقت بكل حرية. وهي لم تأت من جانب المالكين والمحافظين فقط. فقد عبر الراديكاليون، بشدة، عن رفضهم لمحاولة التنظيم الجماعي للمجتمع هذه. والصيغتان اللاذعتان لكوبيت عن "متوازيات أضلاع البؤس هذه التي ينادي بها السيد أوين"، ضد "هذه الجماعات من الأتباع" الخاضعة، كلياً، لكرم رؤسائهم، هاتان الصيغتان تعبران عن العداء المتكبر والمزدري للفرديين المعارضين، بشراسة، لمثل هذا الحلم بالرخاء المفروض من أعلى.

النبوية والثورة السلمية

تبنى أوين المبشر الذي يعلن عن السعادة العالمية، بسرعة كبيرة، لغة رسولية. فمنذ عام ١٨١٦، بدأ، في حماسته للعمل من أجل "تحرير الروح البشرية"، بذكر العهد الألفي الذي سيحرر المجتمع من البؤس والدناءة. وفضلاً عن ذلك، فإن مثل هذه النبوية مبررة تماماً، في نظره، على الصعيد العقلاني على اعتبار أن الحقيقة انكشفت، أخيراً، بفضل الأوينية، من جهة، وأن الثورة الصناعية تخلق، من جهة أخرى، كتلة من

الثروات لم تعرف حتى الآن وتفتح إمكانيات غير محدودة. فساعة التحرر دقت، إذن، بالنسبة للبشرية. ومن أجل ذلك، يستطيع أوين أن يعلن عن "دين جديد" وأن يضاعف وعود الخلاص ويصرح، بثقة، بتعابير إنجيلية، بـ"أن هذا الجيل لن ينقضي حتى ينجز كل شيء". وهو يدعو، ضد الأديان الزائفة، مصدر الخرافات والضلال، إلى "دين المحبة وحدها، المستقل عن العقيدة". وتتدافع الصور القيامية، الحيوان، بابل العاهرة، أورشليم الجديدة، تحت قلمه. ففي عام ١٨٣٤، هتف، في العدد الأخير من "الأزمة"، قائلاً: "اقتربت الأزمنة التي سيزول، فيها، النظام الملعون، نظام عالم الجهل والفقر والقمع والقسوة والجريمة القديم. يا رجال كل الأمم وكل الألوان، افرحوا معنا بهذا الحدث الكبير الذي يقترب وقوعه. اقتربت الأزمنة التي ستتحرر، فيها، البشرية من كل ضروب ضعفها وجنونها. لا تأسفوا لكون "الأزمة" تلفظ أنفاسها الأخيرة، لأنها لا تموت إلا ليحل محلها "العالم الأخلاقي الجديد الذي ستسود، فيه، الحقيقة والعلم إلى الأبد".

وحصلت هذه الرسولية الأوينية، دون مشقة، على صدى في العالم العمالي المستعد للإيمان بمجيء مخلص. ففي السنوات الأولى من القرن التاسع عشر، ظهر، في بقاع مختلفة من بريطانيا، أنبياء أو ملهمون كان لهم أتباع بين البسطاء والفقراء المستعدين لأن يتعلقوا، من أعماق بؤسهم، بأشخاص المسيح المرتجلة هذه. وخلال هذه الفترة، وجد تيار الخشوع والأمل نفسه، في حركات مختلفة اختلاف "الإحياء" الإنجيلي وتجارب المستعمرات الشيوعية أو الروحانية المسمري[1] فالاحتجاج

١-نسبة إلى أنطون مسمر، الطبيب النمساوي الذي عالج، في باريس، الهستريا بالتنويم المغنطيسي. وقد توارى مسمر بعد فشل مشروعه واستولت على أفكاره حركات مشبوهة بحيث أصبحت المسمرية مرادفة للدجل. (المعرب)

يتحول، بسهولة، نحو النبوءة في مجتمع مزقته آثار الثورات السياسية والاقتصادية ويبحث عن أغذية روحية كما يبحث عن أغذية مادية. فمن يضمن الخلاص الجماعي أفضل مما تضمنه عقيدة أخروية جماعية؟ إن الوعد بعالم أفضل يغذي التنديد بالعالم الحالي. ويقابل جحيم اليوم فردوس الغد بالنسبة للمصطفين، للذين يعرفون كيف يصغون ويفهمون ويخلصون على الأقل. ويعلن أوين، معنفاً "العالم القديم اللاأخلاقي"، عن مجيء عالم جديد مبارك تحمله الاشتراكية، "عالم لن يعود، فيه، للأكذوبة، بأي شكل، مبرر للوجود، عالم لن يعود، فيه، للمال أي نفوذ ويكون الفقر واللاإنسانية مجهولين فيه، عالم ستنتج، فيه، الخيرات بوفرة ويستطيع الجميع أن يتمتعوا، فيه، بهذه الوفرة، عالم لن يعود، فيه، وجود للرق والعبودية، بل ستتفق الحرية الكبيرة، فيه، مع أوثق أنواع الاتحاد، الاتحاد المنسوج بصلات المصلحة القوية وخيوط الحب الحريرية، عالم سيسود، فيه، الحب والعقل على مصائر الجنس البشري، عالم لن يعود العمل الشاق، فيه، ضرورياً ويكون إنتاج الثروة مصدراً أبدياً للمتعة والفرح فيه، عالم ستنفى، منه، العواطف السيئة، عالم لن تعود تسمع، فيه، ثناءات ولا ملامات وحيث لن يعود أحد يرغب في التميز على الآخرين إلا بالقدر الأكبر من السعادة العامة الذي يستطيع أن يعطيه للأسرة البشرية الكبيرة بقواه الطبيعية، عالم لن يوجد، فيه، بكلمة واحدة، منذ الجيل الثاني، لا جهل ولا فقر ولا صدقة، لن يعود، فيه، للمرض والبؤس مكان تقريباً، وحيث لن يعود للحرب اسم وحيث لن يفصل الدين أو الحب أو المال بين الإنسان والإنسان ولن تخلق، بعد، تنازعات في أي شطر من البشرية".

وفي جميع الأحوال، يرى أوين أن هذا التحويل الجذري للمجتمع يجب أن يجري سلمياً ودون عنف. بل إنه لا حاجة لتدمير العالم القديم من أجل بناء العالم الجديد. فالحقيقة ستشق دربها وحدها. فلننظر إلى تطور

وسائل النقل: أليست الطرق القديمة باقية إلى جانب الخطوط الحديدية؟ ومع ذلك، فإن هذه الأخيرة ستحل محلها، حتماً، بالتدريج. وأوين الواثق بالفضيلة التنويرية للعقل يعتمد، أولاً، على عمل الحكومات المتنور ثم يلتفت نحو العمال عندما تخلى عن كل أمل في "الطبقات العليا". وبما أنه لا يتوصل، هنا أيضاً، إلى غاياته، فإنه يلجأ إلى رابطة "الأذهان العقلانية". فهو، كوريث لروح الأنوار، يؤمن بفضيلة الأيديولوجيات الملزمة.

وهذا الإيمان الساذج، نوعاً ما، هو الذي يجعله لا يقتصر في رفضه على كل شعور عداوة شخصية أو كراهية اجتماعية (على اعتبار أن ما من أحد، غنياً كان أم فقيراً، يعد مسؤولاً عما هو عليه)، بل يمتد به إلى رفض كل عمل عنيف، من إضراب أو انقلاب أو عصيان... فليس للنضال الطبقي مبرر للوجود بقدر ما يستحق الأغنياء، وهم، كالفقراء، ضحايا للخطأ والجهل، الرثاء أكثر مما يستحقون اللوم. فلا يدور الأمر، إذن، حول القسوة عليهم، وتجريدهم مما يمتلكون، بل حول إقناعهم. فيجب الوثوق بقدرة العقل على الإقناع وذلك، خاصة، بفضل نمو التربية. وهكذا، فإن الإقامة السلمية للاشتراكية بتصفية ثلاثة أعداء للجنس البشري- الملكية الخاصة والزواج والدين- وبتحريض مجيء العالم الأخلاقي الجديد ستسمح بالتركيب بين السعادة الفردية والسعادة العامة.

تطبيق النظريات: تجارب شيوعية وتجارب عمالية

تشكل "نيو هارموني" أول المشروعات الشيوعية الأوينية وأكثرها طموحاً. ففي هذه القرية الصغيرة في إنديانا، كانت تعيش جماعة دينية من الفلاحين الألمان، ولكن المجموعة آلت إلى الانحطاط بعد بضع سنوات. وهنا قرر أوين أن يقيم مستعمرته النموذجية. وقد حصل، بثمن

استثمارات هائلة (٢٥٠ ألف ليرة إسترلينية)، على ثمانية آلاف هكتار من الأراضي، وعلى أبنية وصانع وورشات. وأقام أوائل أعضاء الجماعة عام ١٨٢٥. ومنذ البداية، ظهرت خلافات وخصومات، ولكن أوين كان مقتنعاً، بتفاؤله الذي لا يتحول، بأنه سوف يتم التغلب على هذه الصعوبات العابرة. وكانت فكرته هي أن يحقق في "نيو هارموني" مثال ملكية مشتركة للأرض والورشات، مثال استثمار جماعي للأرض ومساواة في المكافآت. والواقع هو أن النظام التعاوني اصطدم بصعوبات اقتصادية جدية. ففي حين كانت الإنتاجية ضعيفة والفوائض المتوفرة للبيع محدودة، لم يجد المعمرون أسواقاً يصرفون، فيها، هذا الفائض. وعلى الأخص، فإن التنظيم الاقتصادي والاجتماعي لنيو هارموني لا يطابق النموذج الأويني إلا جزئياً جداً. وفوق ذلك، بدلاً من إجراء تجربة إدارة ديمقراطية مشتركة، أخضع المعمرون للأسلوب التسلطي لحكومة أوين التي انتقدوها بعنف. وأثارت الخدمات المشتركة كقاعات الطعام والمطابخ المشتركة شكاوى مريرة. والنجاح الوحيد كان المدارس.

وفضلاً عن الطابع غير القابل للتطبيق والنظري للحلول التي اقترحها أوين، فقد اصطدمت التجربة بعقبة داخلية: التركيب الاجتماعي للمستعمرة. فقد توارد، بين الأشخاص التسعمائة الذين جمعتهم المستعمرة، بلا تمييز، مثاليون ومغامرون، حرفيون مهرة وحثالات المجتمع، اشتراكيون حقيقيون وكسالى. فكيف يستخلص من هذا المزيج المتغاير جماعة نموذجية؟ فعلى الفور، تغلبت الشقاقات الداخلية على مخططات المؤسس الغيرية. والعالم القديم اللاأخلاقي الراسخ في قلب السكان قاوم تعزيمات أوين المؤثرة. وأصبح التفكك نهائياً عام ١٨٢٧. فاعتباراً من هذا التاريخ، انتهت التجربة الجماعية وعادت نيو هارموني إلى التملك الفردي.

وإذا كانت محاولة نيو هارموني قد اجتذبت، عن حق، أكثر ما اجتذب

الأنظار، فإنها لم تكن الوحيدة. فقد أبصرت مستعمرات أوينية أخرى النور، ولكنها انتهت، كلها، إلى الفشل. وأكثر التجارب عدداً جرت في أمريكا حيث أحصيت ست عشرة منها مستلهمة من أوين مباشرة، أو بصورة غير مباشرة. وكان عددها في بريطانيا سبعاً. وقد جرى أهمها في أوربستون في اسكتلندا، وهي مستعمرة معاصرة لنيو هارموني (١٨٢٥-١٨٢٧)، وفي رالاهين، في أيرلندا، حيث خلقت "الرابطة التعاونية الزراعية والمشغلية في رالاهين" جماعة ذات صفة زراعية، خاصة، إنما مع بعض الورشات التعدينية والنسيجية (١٨٣١-١٨٣٣)، وفي كوينوود، في هامبشاير، مغامرة ألفية كبيرة (١٨٣٩-١٨٤٥) خربها بعد بضع سنوات، عدم كفاية الإنتاج وأكثر من ذلك، بكثير أيضاً، الخلافات بين العمال الذين كانوا يشتغلون بأيديهم ومحبي البشر البورجوازيين الذين كانوا يمولون ويأمرون. فالفجوة بين المثل الأعلى والواقع لم تسد، إذن، أبداً.

وقد وجد أوين، بعد عودته من أمريكا، في العالم العمالي، عدداً كبيراً من المقتنعين لأفكاره وعدداً أكبر، أيضاً، من المناصرين. ولتفسير هذا الاستقبال الإيجابي للاشتراكية التبادلية والتعاونية التي نادى بها أوين، يجب أن نتذكر أن كثيراً من الأفكار الأوينية يقابل طموحات عمالية حقيقية لحرفيين انتزع منهم غزو المعامل الكبيرة وسائل كسب عيشهم وعمال سحقهم العمل المجزأ في الصناعة الميكانيكية، فكان كثيرون منهم حساسين لنداءات أوين إلى التعاون والتضامن والعدالة وإحياء القوى. ومن جهة أخرى، انتهى التراث الأيديولوجي والعاطفي للمعارك الشعبية لفترتي ١٧٩٢-١٧٩٨ و١٨١٦-١٨١٩ الذي انتقل وتبسط عن طريق جمعيات المعونة المتبادلة والكنائس ونوادي القراءة والجمعيات الراديكالية شبه السرية إلى تشكيل نوع من خلفية ثقافية مشتركة للعالم العمالي. وفي ارتكاس ديمقراطي ومساواتي، اكتسب مدلولا الربح غير العادل

والأجر العادل وصورة الرأسمالي الطفيلي وصورة البروليتاريا شعبية. وفوق ذلك، كان لدى العمال اتجاه إلى أن لا يحتفظوا من الأوينية إلا بما يناسبهم، مع استعدادهم لتكييفها مع حاجاتهم وعقليتهم بحيث يزيدون من جعلها خاصة بهم. إن هذه العوامل هي التي تفسر، كلها، التلاقي المفاجئ بين أوينية معدلة ومصححة من جانب مناضلين ونشاط عمالي في ذروة الديناميكية.

وبفضل هذا التيار المزدوج، فرض أوين نفسه خلال بضع سنوات، بين ١٨٢٨ و١٨٣٤، بوصفه المرشد الروحي للحركة العمالية. وقد ارتمى، هو نفسه، على هذه الفرصة التي سنحت لتوحيد الطبقة العاملة مع تطبيق مخططاته التعاونية. ومن هنا إسهامه في النقابية وتجارب بورصات تبادل العمل حتى انهيار ١٨٣٤.

وسوف يحتفظ بعض مناضلي الحركة العمالية من هذه التجربة الأوينية بدرسين للمستقبل. فهناك، أولاً، الفكرة القائلة أن الإصلاح الاجتماعي مستقل عن النشاط السياسي ولا يستلزم، بالضرورة، الاستيلاء على السلطة: فالشيء الأساسي هو تحقيق، وسط المجتمع الرأسمالي نفسه، لجماعات اشتراكية نموذجية ذاتية الإدارة وسيدة على مساري الإنتاج والتبادل. وانتشرت، ثانياً، الفكرة القائلة أن بين يدي العمال سلاحاً مطلقاً: التوقف المتفق عليه عن العمل- وهو استباق بعيد وبدائي للإضراب العام والنقابية الثورية.

الأوينيون

خلال حوالي عشرين سنة، بين ١٨٢٠ و١٨٤٠، تجاوزت الأوينية شخص أوين تجاوزاً واسعاً. فقد فرضت نفسها كتيار عقلي وثقافي يمثل روح الزمان. وبالفعل، جر أوين وراءه فئتين من التلاميذ: الفئة الأولى تتألف من عمال متجمعين في مجموعات صغيرة مبعثرة عبر البلاد، ولكنه

مرتبطة بحمية مشتركة. والفئة الثانية مؤلفة من بورجوازيين ذوي مزاج كريم ومشغوفين بالإصلاح. وفي حين كان الأولون يتلقون مذهباً يبدو لهم يبدو أنه يقدم دواء مشخصاً لعذاباتهم دون أن يدخلوا عليه تعديلاً، كان كثيرون من الآخرين يطورون، ضمن خط أوين، فكراً خاصاً نشروه في كتب ومقالات. وحيث يشارك العمال في تطبيق التعاونية الأوينية، كان الأوينيون البورجوازيون يغنون نظرية الاشتراكية التعاونية. وهكذا تضخم النهر الأويني بالروافد وانتشر في فروع وتعرجات، ومضى حتى درجة أسر مجاري المياه المجاورة.

والشيء الطريف إلى درجة كافية هو أنه لم يكن بين هؤلاء المنظرين، تلاميذ أوين، أي إنكليزي. فكلهم كانوا من الحاشية السلتية للمملكة المتحدة: بعضهم جاء من اسكتلندا، وجاء الآخرون من بلاد الغال وأيرلندا. وكانوا، كمصلحين اجتماعيين محمولين بدوافع إنسانية أو دينية، ينتقدون، جميعاً، بقسوة، النظام القائم. وكانوا، جميعهم، يبحثون عن الخلاص في التعاون والحياة الجماعية. وكان أهمهم جورج مودي وأبرام كومب وجون منتر مورغان.

وقد جاء جورج مودي، وهو صحفي اسكتلندي، ليقيم في لندن حيث نشر عام ١٨٢١-١٨٢٢ جريدة "الإيكونوميست"، وهي الجريدة التي أخذت على عاتقها نشر أفكار أوين. وكانت بين أكثر ما عرضه مودي من الأطروحات شيوعاً الفكرة القائلة أن البؤس ليس محتوماً أبداً. فهو ثمرة الجهل والخطأ فقط، وسوف يزول في اليوم الذي ستسمح، فيه، ضروب تقدم العلم الاجتماعي بالاستثمار الكامل لقدرات الطبيعة والإنسان الإنتاجية. ومن اليسير، بالفعل، إنتاج أكثر مما يستطيع البشر استهلاكه بكثير. والخيار بسيط: فإما التنافس حتى الموت وإما التعاون. والخيار الأخير هو، وحده، الذي سيسمح بإقامة الاتحاد المتناغم للمصالح بدلاً من نظام اجتماعي يقوم على تجميع فوضوي لأفراد معزولين وغير

موحدين، يبقون مع بعضهم بالقوة، تحت تهديد السجن والمشنقة. وأهمية مودي هي أنه لعب دوراً هاماً في تبسيط الأوينية في الوسط العمالي. وقد وجدت أفكاره صدى إيجابياً لدى الحرفيين وفي الأرستقراطية العمالية، خاصة بين عمال الطباعة اللندنيين. وفي عام ١٨٢١، أقام مودي أول رابطة تعاونية أوينية تحت اسم "الجمعية الاقتصادية والتعاونية": وكان الهدف المعلن هو خلق "قرية وحدة وتعاون متبادل" تجمع فعاليات زراعية ومشغلية وتجارية على أساس جماعي. وعلى الرغم من الطبيعة الوقتية للمشروع، فقد نجح في الاستناد إلى أساس شعبي حقاً.

وكان أبرام كومب (١٧٨٥-١٨٢٧)، وهو ذهن دون أصالة كبيرة، رب عمل (كان يملك مشغل جلد) اعتنق أفكار أوين بعد زيارة لنيو لانارك. وهو معروف، خاصة، بـ"مثل الصهريج"، وهو تفسير مجازي للثورة الصناعية والحروب النابوليونية وأزمة ١٨١٦-١٨٢٠ الاقتصادية.

وعلى الصعيد العملي، أسس كومب، بالتعاون مع اسكتلندي آخر، ضابط سابق، أ.ج.هاملتون، في أدنبره، مخزناً تعاونياً لم يستمر سوى سنة. ثم انطلق في مشروع أكثر طموحاً، تجربة أوربستون الشيوعية (١٨٢٥-١٨٢٧). وقد خسر، فيها، ثروته ومات مفلساً.

وتبنى جون منتر مورغان (١٧٨٢-١٨٥٤)، منذ ١٨١٧، نظريات أوين بحماس وكرس كتاباً للبرهان على أنها قابلة للتطبيق تماماً (١٨١٩). وهذا الأويني المسيحي الذي يرفض إلحاد معلمه معروف بكتابه "ثورة النحل" (١٨٢٧). ففي هذه الحكاية، تخلت نحلات الخلية (المجتمع) عن حالتها الطبيعية (الحياة المشاعية). وموجة الأنانية التي نجمت عن ذلك لم تنتج إلا الانقسامات والمصائب. ولحسن الحظ، ظهرت، إلى جانب الحكماء المزيفين (علماء الاقتصاد الكلاسيكيين)، نحلة حكيمة (أوين) عرفت على طريق التقويم والسعادة المشتركة. وهكذا سوف يمكن تقاسم الوفرة وانتشار الفضيلة. وقد وجد منتر مورغان ذو الأسلوب الرشيق والموحي

قراء عديدين بين العمال.

واعتباراً من ١٨٣٢-١٨٣٤، اكتسبت الدعاية الأوينية أبعاداً جديدة. فعلى الرغم من ضروب الفشل التي سجلها أوين، لم يتوقف عدد الأشخاص الذين مستهم الأوينية عن التزايد. ووزعت المناشير بمئات ألوف النسخ. وتخصصت مكتبات صغيرة محلية في بيع الكراريس والكتب والصحف ذات الاتجاه الأويني. وكانت جريدة "نيو مورال وورلد" تطبع ألفي نسخة (ولكنه حسب أن كل نسخة كانت مقروءة من حوالي عشرة أشخاص)، وحوالي عام ١٨٤٠، كانت المجلة الأسبوعية "ويكلي ديسباتش" تطبع ٤٠ألف نسخة. وبلغ عدد أعضاء المنظمة الأوينية الرئيسية "رابطة كل الطبقات وكل الأمم"، التي حلت، عام ١٨٣٥، محل رابطة الصناعة والإنسانية والعلم ٧٠ ألف عضو. وفي الفترة نفسها (١٨٣٩-١٨٤١)، وزع الأوينيون، في المتوسط، مليونين ونصف المليون من نسخ النشرات، في حين بلغ عدد المحاضرات الملقاة ١٤٥٠ محاضرة. فقد كان للأوينية، وكانت جهاز دعاية ناجعاً جداً، صدى عظيم إذن. وإذا كنا نستطيع أن نستقبل بشيء من التحفظ تقدير فلورا تريستان التي حسبت، بعد سفرها إلى إنكلترا عام ١٨٣٩، أن ستة عشر مليوناً ونصف المليون من السكان، على الأقل، كانوا اشتراكيين، فمن المؤكد، مع ذلك، أن تشعبات الأوينية امتدت في العمق، في كل بريطانيا، وأمنت لأوين سلالة عديدة.

انتقادات الرأسمالية الصناعية

"ريكارديين" و"قبل ماركسيين"

يمكن أن نجمع تحت هذا الاسم حفنة من علماء اقتصاد ظلوا مغمورين زمناً طويلاً أبداً، دون أن تقوم بينهم علاقة أبداً، عدة خصائص مشتركة: فكلهم قاموا بنقد قاس للرأسمالية الصناعية والاقتصاد السياسي

الكلاسيكي، وكلهم انحازوا إلى العمال، سواء أكان ذلك عن تعاطف مع آلامهم أم عن حب للعدالة، وكلهم عانوا، بدرجات متفاوتة، تأثير ريكاردو الثقافي، وكلهم، أخيراً، كانوا، بصورة أو بأخرى، سباقين على ماركس الذي استعاد لحسابه، بعض مفاهيمهم وتحليلاتهم. هل يجعلهم ذلك اشتراكيين؟ كلا، بالمعنى المضبوط للكلمة، لأنهم لم ينشئوا نظاماً اجتماعياً على طريقة أوين أو فورييه أو لويس بلان. ونعم، بالمعنى الواسع، لأن محاكماتها لغمت أسس الرأسمالية وأرست القواعد النظرية لاقتصاد اشتراكي.

وإذا استثنينا كتاب تشارلز هول (١٨٠٥)، وهو رائد معزول لم ينشئ مدرسة، وكتاب ج.ف.براي (١٨٣٩)، وهو منظر أكثر تأخراً، فإن معظم علماء الاقتصاد هؤلاء عبروا عن أفكارهم حوالي ١٨٢٥: فقد نشر وليم تومبسون كتابه "تحقيق في توزيع الثروة" عام ١٨٢٤، وكتابه "العمل المكافأ" عام ١٨٢٥، ونشر توماس هودغسكين "الدفاع عن العمل" عام ١٨٢٥، أيضاً، ثم "الاقتصاد السياسي الشعبي" عام ١٨٢٧. ويمكن أن نضيف كراس بيرسي رافنستون "شكوك في موضوعات الاقتصاد الشعبي والسياسي" (١٨٢١). والكتاب المجهول المؤلف "مصدر الصعوبات القومية وأدويتها" (١٨٢١). وفي الجملة، نشرت مجموعة من التحليلات التي أنضجت بصورة مستقلة عن بعضها بعضاً، ولكنها تبدي تواردات ملحوظة.

وأحد أسباب هذه التواردات هو أنهم كانوا، جميعاً، (باستثناء هول) متأثرين بريكاردو. فالكتاب الشهير "مبادئ الاقتصاد السياسي والضريبة" الذي صدر عام ١٨١٧، جعل من ريكاردو المعلم الفكري الجديد، اشهر منظر في المدرسة الكلاسيكية، نبي رأس المال المعتبر خالقاً للحضارة والتقدم. ولكن الأطروحات الريكاردية أسهمت، بتأثير ارتدادي مفارق، إسهاماً واسعاً في نمو الفكر الاشتراكي. وكان ذلك،

أولاً، بطرحه تعرف القيمة-العمل. فبقدر ما كان ريكاردو يعد العمل المقياس الطبيعي للقيمة، على اعتبار أن قيمة تبادل سلعة ما محددة بكمية العمل اللازمة لإنتاج هذه السلعة، فإن الفكرة سوف تستعاد من جانب الاشتراكيين وتستخدم، إنما لصالح الأجراء. ونظام توزيع المداخيل لدى ريكاردو يجعل، ثانياً، من رأس المال والعمل متنافسين متواجهين مباشرة: فنصيب الواحد منهما متناسب عكساً مع نصيب الثاني. وفضلاً عن ذلك، فإن ريكاردو هو الذي نص على قانون الأجر الحياتي الأدنى. فإذا حسب الأجر على أساس ما هو ضروري لمعيشة العامل، ولهذه المعيشة فقط، فإن الفائض الذي ينتجه عمل العامل يأتي ليغني الطبقة المالكة. وهكذا، فمن السهل أن يستنتج من ذلك أن العمال هم ضحايا النظام الرأسمالي على اعتبار أنهم يجردون من ثمار عملهم (حتى ولو كان ريكاردو يدقق فيبين أن المستفيدين هم الملاكون غير المنتجين أكثر منهم، بكثير، الرأسماليون). وأخيراً، وعلى الصعيد الاجتماعي، فإن السلاح الذي جهزه ريكاردو، بصبر لدعم مصالح البورجوازية الجديدة تحول، على أيدي الاشتراكيين، ضد هذه البورجوازية نفسها: فقد رد الاشتراكيون على ريكاردو الذي كان يعلم أن العدو الحقيقي هو الملاك العقاري الذي تعارض مصالحه الأنانية مصالح باقي أعضاء المجتمع بأن العدو هو الرأسمالي الليبرالي أكثر بكثير منه ملاك الأراضي المحافظ.

فوجهة نظر العمل جاءت لتعارض وجهة نظر رأس المال.

إلى أي حد مضبوط حضروا للماركسية وما هي أصالتهم بالنسبة لماركس نفسه؟ السؤال كان موضوع مناقشات حامية. فمنذ عبارة ويب الشهيرة التي تسمي ماركس "التلميذ الشهير لهودغسكين وتومبسون"، سعى كثيرون إلى التقليل من الإسهام الخاص لمؤسس "الاشتراكية العلمية". فالاشتراكيون الريكارديون هم، بالنسبة لشومبيتر، الخالقون الحقيقيون لفكرة مجتمع اشتراكي. فهم الذين جهزوا "الخميرة" اللازمة

جداً لـ"الحلوى الماركسية الثقيلة". وعلى العكس من ذلك، اتجه التاريخ الماركسي إلى التقليل من إسهام تومبسون وغراي وهودغسكين أو براي بيانه، دون أن يخلو ذلك من حجج، أن عبقرية ماركس هي في كونه قد أنجز تركيباً بين الفكر الهيغلي ونقد الاقتصاد السياسي محتوياً التحليلات المتنوعة في نظرية عامة للتاريخ. ومع ذلك، فإن أصالة أوائل علماء الاقتصاد السياسي الإنكليز السابقين للماركسية هي في كونهم قد أنضجوا مفاهيم إجرائية حول الصراع الطبقي وفضل القيمة والإفقار والتملك الجماعي والتوزيع العادل للثروات سوف يبقى على ماركس أن يكسبها دقة ويضمها في تفسير إجمالي للعالم.

تشارلز هول

يبقى هناك غموض كبير حول شخص تشارلز هول، الناقد الحاد للمجتمع الرأسمالي، الزراعي المتأثر بالفيزيوقراطيين مع كونه ملاحظاً متنبهاً للواقع الصناعي. فقد ولد حوالي ١٧٤٠ ومارس الطب في غرب إنكلترا ونشر، عام ١٨٠٥، كتابه الوحيد، "تأثيرات الحضارة على سكان الدول الأوروبية"، وتوفي حوالي ١٨٢٠، في السجن الذي دخله بسبب ديونه. وكان على اتصال، من سجنه، بتوماس سبنس الذي استخدم بعض أفكاره. وهو يعرف، في رسالة له إلى سبنس، مهمة مفكرين مثله. فقد كتب يقول أنها "إقناع الأغنياء والفقراء، معاً، بأن أمراض هؤلاء الأخيرين ناجمة، مباشرة، حتماً، عن النظام الاجتماعي وليس عن الطبيعة البشرية، كما يحاول الأغنياء والقسس أن يقنعوهم".

و لم يلفت كتاب "تأثيرات الحضارة" النظار في حينه، ولكنه أعيد طبعه، عام ١٨٥٠، بجهود أحد تلاميذ أوين، منتر مورغان الذي عاشر تشارلز هول (فضلاً عن ذلك، يلاحظ تنقيح طويل ونقد لأفكار هول في الصحيفة الأوينية، "الإيكونوميست" عام ١٨٢١). ومهنة هول كطبيب

جعلته علـى اتصـال ببـؤس الشـعب. فكتابـه يلمـح، علـى عـدة كـرات، إلى زياراته لبيوت أفقـر النـاس. والكتـاب الـذي كتـب في سـنة معركـة الطـرف الأغـر نفسـها، في ذروة نمـو المشـاغل، تنديـد بآثـام الرأسماليـة الصناعيـة المسؤولة عـن انحطـاط الشـعب. وهـو خليـط طريـف مـن حنـين إلى المـاضي وملاحظات قبـل ماركسـية. وهـول الـذي كـان ملاحظـاً نـاقداً أكـثر منـه منظراً بناء يحتل موقعاً في منتصـف الطريـق بـين اشـتراكية قائمـة علـى فلسـفة أو أخلاقية وعداء للماركسية مؤسـس علـى تحليـل الشـرط البروليتـاري.

وهـو يسـتند، عنـد نقطـة الانطـلاق، إلى ملاحظـة: فالحضـارة الجديـدة لم تجلب تقدمـاً بـل مـيزت أقليـة وأغرقـت في بـؤس مـتزايد كتلـة البشـرية. إن حياة الفقراء قصيرة، قاسـية، مجـردة مـن كـل إمتـاع للجسـد أو الـروح. وبمـا أنه جرى الهـرب مـن الزراعـة، فقـد ارتفعـت أسـعار منتجـات الأرض، وهـو ما يخفض من القدرة الشـرائية لأجـراء الصناعـة ويزيـد مـن حرمـانهم. فعمـال الصناعة يعـانون مـن الصحـة السـيئة وانعـدام التعليـم والانحطـاط الأخلاقـي والروحي. والسـبب هـو الطـابع الضـار للمشـاغل. ويتشـبث هـول بـالفكرة الفيزيوقراطيـة عـن كـون زراعـة الأرض الفعاليـة الطبيعيـة والمنتجـة الوحيـدة. فيجب، مـن جهـة أولى، قصـر الصناعـة علـى الحـد الأدنى الضـروري، ومـن جهة ثانية، يجب أن تـدع ملكيـة الأرض الخاصـة، وهـي جـذر الشـر، مكانهـا لنظام تـأميم وتقسـيم لـلأرض إلى مـزارع صغـيرة، مـع إعـادة توزيـع دوريـة "باستلهام الشريعة اليهوديـة والمثـال السـبارطي".

إلا أن هول لم يكن ليسـتحق الاهتمـام، أبـداً، لـو كـان قـد اكتفـى بالتعبـير عـن هـذا الارتكـاس العـادي والعـاطفي المعـادي للصناعـة وحبـس نفسـه في حلـم عـودة إلى المـاضي الزراعـي. فقـد طـرح، في الوقـت نفسـه، ثلاثـة تأكيدات أصيلـة جـداً، بالنسـبة لزمانـه، وكـانت بمثابـة علامـات علـى درب انتظـار الاشـتراكية الحديثـة. لقـد أعلـن، أولاً، وجـود تنـازع أساسـي بـين الطبقات. وحـول هـذا التعـارض المطلـق في المصـالح بـين الأغنيـاء والفقـراء،

بين المنتجين وغير المنتجين، بين رأس المال والعمل، كتب ما يلي: ما يكسبه الواحد أو يملكه منهوب من الآخر. "فوضع الأغنياء ووضع الفقراء، كعلامتي *زائد وناقص* في الجبر، متعارضتان جذرياً ومتبادلان لتدمير كل منهما الآخر".

وهول يستبق، ثانياً، نظرية فضل القيمة. فإذا كان الملاكون يستغلون الشعب، فذلك لأن غناهم يسمح لهم بشراء العمل بأقل من قيمته الحقيقية. والفرق هو الربح. وفي الواقع، فإن الأغنياء يمضون حتى تحقيق ربح زائد على اعتبار أن ثمانية أعشار السكان، بموجب حسابات هول، لا يحصل إلا على عشر الثروة المنتجة. وبعبارة أخرى، يعمل العامل سبعة أيام من أجل الرأسمالي و"لا يستطيع الفقير أن يعمل من أجل نفسه وأسرته إلا يوماً واحداً من ثمانية أيام. أما الأيام الأخرى، فهو يعمل، فيها، من أجل آخرين".

وأخيراً، يندد هول بالإفقار المتزايد للعمال. ففي حين يتزايد غنى الأغنياء، يقع الفقراء في فقر أكبر دائماً، وذلك، في الوقت نفسه، بسبب تبعيتهم للرأسماليين الذين يملكون الثروة والسلطة وبسبب التزايد المستمر لعددهم. فهول، يميز، هنا، أصل الحروب الناجمة عن توزيع الثروات غير المتساوي وعن نظام الملكية الخاصة: وهذا أول تخطيط للفكرة القائلة أن الرأسمالية تحمل الحرب في ذاتها.

تلك هي استباقات تشارلز هول، هذا الرائد المنسي إلى حد ما، الذي يمزج بين الاشتراكية الزراعية ومعاداة الرأسمالية، المشاغل الأخلاقية والمنهج التجريبي، الوصف الاجتماعي والإحصاء. ونبرات هذا التنديد الشديد بالشرط البروليتاري من طبيب كريم القلب ومحزونه سيجد نظراء خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر: وفضل هول هو أنه كان أحد أوائل من ميزوا المسألة وتحدثوا بهذه اللغة.

وليم تومبسون

كثير من المعلقين صنعوا شهرة وليم تومبسون (١٧٨٣-١٨٣٣) وتأثيره، لا بالنسبة إلى معاصريه، بل بالنسبة لماركس. وشهرة هذا الملاك الأيرلندي الكبير وعالم الاقتصاد والمحب للبشر تقوم، خاصة، على أنه اعتبر سابقاً مباشراً للماركسية. أليس هو أول من صاغ التعبير المدعو لأن يصبح شهيراً: فضل القيمة؟ والواقع هو أن تومبسون لعب دور حلقة بين النفعية والتعاونية والاشتراكية. وأحد الأسباب التي قللت من انتشاره هو أسلوبه. فهو يفيض بالإطالات والتكرارات. والإسهاب قاعدة فيه. فلا يستوقف انتباه القارئ بصيغ مشرقة ولا بنفس بليغ أو ثائر. ومع ذلك، فقد أسهم تومبسون في صنع بعض المفاهيم الأساسية للاشتراكية الإنكليزية.

وقد نشر، عام ١٨٢٤، كتابه الرئيسي "تحقيق حول مبادئ أفضل توزيع للثروة إيصالاً إلى السعادة البشرية"، وهو كتاب يقع في ٦٠٠ صفحة مزدحمة السطور. وجرى اجتياز خطوة جديدة نحو الاشتراكية التعاونية مع كتاب تومبسون الثاني الذي كتب رداً على هودغسكين: "العمل المكافأ، التوفيق بين حقوق العمل ورأس المال أو كيف يؤمن للعمل نتاج كدحه كاملاً، بقلم أحد أبناء الطبقة الكسول" (١٨٢٧). ولكن اهتمامات تومبسون لا تقتصر على الاقتصاد الاجتماعي أو أن اهتمامه بتحرير الجنس البشري ورخائه يقوده، بالأحرى، إلى أن يجعل من نفسه بطل حقوق النساء (فقد كتب، عام ١٨٢٥، "نداء إلى نصف الجنس البشري") وإلى الحد من الولادات ومحاربة طغيان الآباء بالحد من "سلطتهم الاستبدادية إلى حد مخيف" التي هي علة الكثير من التجاوزات لمصلحة حرية الأبناء. فالاشتراكية تنفتح على تحويل المجتمع بكامله، وليس على تحويل العلاقات بين رأس المال والعمل فقط.

ويتغذى فكر تومبسون من تيارين: النفعية البنتامية، من جهة، والاقتصاد السياسي الريكاردي من جهة أخرى. والإلهام النفعي يقود تومبسون إلى السعي وراء "أكبر كمية من السعادة للبشر"، وبعبارة أخرى، وراء "سعادة المجموع". ومن أجل ذلك، يجب امتلاك وسائل الاستمتاع بالخيرات الدنيوية. وشرط السعادة هو إنتاج وفير وتوزيع عادل للثروات (إذ تتماهى العدالة مع المساواة في التوزيع). ويضيف تومبسون إلى هذه الاهتمامات تحليلاً اقتصادياً مستمداً من ريكاردو ومفسراً إياه في اتجاه معاد للرأسمالية. فالعمل هو، الوحيد، الخلاق للقيمة، وهو مصدرها ومقياسها، وبالتالي يجب أن يتلقى العمال نتاج عملهم كاملاً. وعلى العكس من ذلك، فهم يخضعون لتخفيضات فوضوية في الإنتاج وللبطالة والأزمات لأنهم ضحايا شراهة الرأسماليين. إلا أن تومبسون يترك مكاناً للرأسمالي على اعتبار أنه مالك أدوات العمل ويضعها تحت تصرف العامل. وبالتالي، فللرأسمالي حق في دخل يقابل حصة ربح معقول من استثماره. ويجب، أيضاً، أن يحسب حساب لانخفاض قيمة رأس المال وطرح هذا النصيب من دخل العامل.

وعلى الرغم من هذه التضييقات المتفاوتة في قدرتها على الإقناع، ومن بعض الخلط بين المبادئ الأخلاقية والحاكمة الاقتصادية، ينحاز تومبسون إلى العمل في وجه رأس المال. وهو يؤكد، من وجهة النظر الطبقية هذه، أن مصدر كل ربح هو "القيمة المضافة إلى المادة الأولية من جانب العمل المنفق فيها والموجه بالمهارة التقنية. فلا يمكن للمواد الأولية والأبنية والآلات والأجور أن تضيف شيئاً إلى قيمتها الخاصة. والقيمة المضافة تأتي من العمل وحده". ويمكن أن نتساءل إلى أي حد لم يؤسس تومبسون نظريته مفكراً في الورشات الحرفية والمعمل الصغير أكثر منه في المصنع الكبير. وبالفعل، فهو لم يهتم، قط، بملاحظات فعلية حول تنظيم العمل. فلم تكن لديه، وهو ملاك الأراضي، خبرة مباشرة، مثل أوين،

بالعمل الصناعي.

وما كان يثيره خاصة هو اللامساواة في توزيع الدخل القومي. ولذلك أطلق سلسلة من الأسئلة اللاذعة: "ما الذي يجعل أمة مزودة أفضل من أية أمة أخرى بمصادر الثروة، من آلات ومساكن ومنتجات غذائية ومنتجين أذكياء وعمال، تجمع، بشكل ظاهر، بكل الشروط اللازمة للسعادة... ما الذي يجعل أمة كهذه محبطة، على الرغم من كل شيء، بالحرمانات؟ ... كيف يجري أن تختفي، بصورة غامضة، ثمار كدح العمال، بعد سنوات من الجهود المستمرة في الإنتاج، دون أن يكونوا، هم أنفسهم، مسؤولين عن أدنى خطيئة، دون أن يكون ذلك نتاج كارثة طبيعية؟ كيف يتفق أن يغني النظام أقلية على حساب كتلة الذين ينتجون ويجعل بؤس الفقراء أشد يأساً..؟".

ويتفق لتومبسون، وهو يعلن أن العمل يجب أن يكون حراً وطوعياً وأن منتجات العمل يجب أن تعود إلى المنتجين، أن يندد، بشدة، بعلاقات السيطرة والاستغلال والظلم بين الرأسماليين والعمال، ويشهد على ذلك النص الذي فككت، فيه، آلية التراكم الرأسمالي وإرادة القوة لدى المالكين: "إذا انتصر عمل الرأسماليين، فما الذي يحدث؟ إن الرأسمالي سوف يحس، مدفوعاً برغبة إشباع حاجاته دون كبح، وفرض تفوقه، دون قيد، على البؤساء الذين يحيطون به، بالحاجة إلى تكديس خيرات جديدة أكثر، أيضاً، مما يحس بفرح تذوقها. اللامساواة لا حدود لها: إنها عاطفة تسيطر على البشر. والمرتبة التي تمنحها الثروة والرغبة التي تثيرها تدفعان البشر إلى اكتسابها بكل الوسائل. فالفضائل والمواهب يضحى بها من أجلها. وترفع إلى درجة القانون أو العرف كل وسيلة تستطيع القوة والمكر استعمالها لتملك ثمار عمل الآخرين ورد مجموع الكائنات البشرية إلى حالة سجناء جهلة ومستسلمين. وتوجد، دائماً وفي كل مكان، مؤامرة عامة للرأسماليين- تجمع، بوضوح، بين أذكاهم لأن مصلحتهم

واحدة في كل مكان- ليحملوا العمال على الكد بأوفر تعرفة وليستلبوا من عملهم ما يقوون به، حتى الحد الأعلى، الثروة المتراكمة ودخل المالكين. ومن أجل ذلك، يستميت هؤلاء الأفراد في اكتساب البريق وفي الإنفاق ليكونوا ملحوظين أكثر مما يكون ذلك، ببساطة، للتمتع بخيراتهم إلى حد تلتهم، معه، منتجات كدح ألوف الرجال دون هدف خلاف إشباع هذه الرغبات الجوفاء... العمال المنتجون المجردون من كل شيء، من رأس المال والأدوات والمنازل والمواد، ملزمون، بأن يعيشوا، أن يكدحوا كبؤساء من أجل أجر محدد عند أدنى مستوى ومحسوب حساباً مضبوطاً من أجل أن يستطيعوا، فقط، الاستمرار في العمل... إن آثام اللامساواة قد اندفعت إلى الحد الأقصى. إنها الفيض الجامح للرغبة في الامتلاك. والنابض الحقيقي للإنتاج هو الحاجة".

انطلق تومبسون من بنتام وريكاردو ثم تحول إلى أوين والاشتراكية. فنقد الرأسمالية، في عهد "تحقيق حول توزيع الثروة"، لا ينتهي إلى تأكيدات اشتراكية. ولكنه يعترف، في "العمل المكافأ"، قائلاً: "الدراسة الصابرة لمسألة التوزيع قادتني إلى التعاون المتبادل". وحوالي ١٨٢٨-١٨٢٩، أصبح تومبسون أحد محركي جمعية لندن التعاونية وأحد المشاركين في تحرير "المجلة التعاونية". فمبدأ التعاون ضروري للوصول إلى "مساواة طوعية في توزيع الثروات".

وفي الوقت نفسه، توجه تومبسون بالنداء إلى النشاط النقابي. فعلى النقابات، في نظره، أن تكون رائدة النظام التعاوني، بعيدة جداً، في ذلك، عن أن تستخدم، كما لدى هودغسكين، أداة لمحاربة أرباب العمل. فعليها أن تدعم، بكل قواها المالية والمؤسسية والمعنوية خلق تجارب مشاعية. وهذه المستعمرات سوف تنافس المشروعات الرأسمالية وتهزمها على صعيد الإنتاجية. ولكنها يجب أن تتخذ لنفسها هدفاً أكثر طموحاً أيضاً: تطوير كامل للحياة الشيوعية يجد العمال أنفسهم، جملة، فيها،

شركاء في الملكية والإنتاج والسكن. وعلى العمال، مأخوذين فردياً، وعلى الاتحادات العمالية الانخراط في تنمية "قرى تعاون" أوينية: وهذه محاولة طريفة للتقريب بين الحركة الأوينية والحركة النقابية وتوحيدهما.

وأصدر تومبسون، نفسه، عام ١٨٣٠، "توجيهات عملية لإقامة الجماعات". وقد كتب يقول: "المجتمع، كما هو حالياً، يعاني، قبل كل شيء، من ندرة العمالة وعدم استقرارها لدى الطبقات الكادحة. ما هو السبب الأول في نقص العمالة هذا؟ تباطؤ المبيعات والسوق. فلا يتم التوصل إلى بيع المنتجات المصنعة أو أنها تنزل إلى ما دون كلفة الإنتاج. ومن أجل ذلك لا يستطيع الصناع تقديم عمالة دائمة ومجزية. والدواء، بداهة، هو البحث عن سوق مضمونة لمعظم المنتجات الضرورية. ونظام العمل التعاوني يقدم الحل. فبدلاً من البحث، دون جدوى، عن أسواق خارجية في العالم أجمع، وهي، بالأحرى، مزدحمة أو مغرقة بسبب المنافسة المستمرة بين منتجين جائعين، تحقق التشارك الطوعي لدى الطبقات الكادحة. وهذه الأخيرة تضم عدداً يكفي لتأمين سوقاً مضمونة ومتبادلة، بفضل عمل الجميع، ومن أجل إجراء توزيع مباشر ومتبادل لأكثر السلع ضرورة في ميدان الغذاء واللباس والأثاث والمسكن".

فتومبسون يتوجه، إذن، إلى الطبقة العاملة ومنظماتها ليعطي مضموناً فعلياً للمخططين الاشتراكي والتعاوني. فعلى العمال أنفسهم أن يحققوا تحريرهم بأخذهم على عاتقهم جماعات من نموذج اشتراكي وبالبدء في البناء الملموس لمجتمع جديد.

جون غراي

لم يجد غراي، قط، أتباعاً على الرغم من قوة تفكيره وبلاغة تعبيره. فلم يمتد نفوذه إلى ما وراء حلقات صغيرة لمصلحين مقتنعين من قبل. وغراي (المولود عام ١٧٩٩) ذو الأصل الاسكتلندي جاء في عمر مبكر جداً إلى

لندن ليتعلم، فيها، لـدى تـاجر في السـوق المالية. وقـد شـهد، وهـو الملاحـظ المتنبـه، جريـان الأزمـات الاقتصادية والاضطرابـات الاجتماعيـة لفـترة ١٨١٦-١٨٢٠ واستنتج منـها "أن النظـام التجـاري علـى خـلاف كـامل مع نظام الطبيعة". وتـابع المناقشـات الرائجـة حـول فيـض الإنتـاج وعلاجاتـه النقدية أو الاجتماعية. وكان ذلـك الحـين هـو الـذي قـرأ، فيـه، أويـن وانحـاز إلى الأفكار الأوينيـة. وفي عـام ١٨٢٥، نشـر غـراي مؤلفـه الرئيسـي، بعنـوان "دروس في السـعادة البشـرية". وقـد أسـهم، جامعـاً بـين الأفعـال والأقـوال، في تمويـل إحـدى المسـتعمرات الأوينيـة في أوربسـتون، ثم أصـدر جريـدة في أدنـبره. وفي عـام ١٨٣١، أصـدر غـراي كتابـه الثـاني، "النظـام الاجتمـاعي"، ولكنـه بـدأ في الابتعـاد عـن الاشـتراكية ليكـرس نفسـه لقضيـة الإصـلاح النقـدي. وعنـد ذلـك نـادى بمصـرف وطـني لتنميـة الائتمـان، وكذلـك بـالتخلي عـن المعيـار الذهـبي (استعيدت هاتـان الفكرتـان، عـام ١٨٤٨، في كتابـه "دروس في النقـد"). وكـان القسـم الأخـير مـن حياتـه محترمـاً تمامـاً: فغراي الـذي كـان علـى رأس دار نشـر اسـكتلندية مزدهـرة، عقـد صفقـات جيدة ومـات منسـياً، تمامـاً، عـام ١٨٨٣ (وليـس حـوالي عـام ١٨٥٠ كمـا افترض لزمن طويـل).

إن غـراي المطبـوع بفلسـفة القـرن الثـامن عشـر وتفاؤليتـها، وبتأثـير آدم سميث المسـاوي لتأثـير ريكـاردو، يعـهد إلى المجتمـع بمهمـة أولى هـي تحصيـل السـعادة، "غايـة كـل مشـروع بشـري وموضوعـه". وعلـى الطبيعـة، مـا لم تفسدها التأثيرات السيئة، أن تقـود إليـها تلقائيـاً علـى اعتبـار أنها قـد نقشـت في قلب كل واحد الرغبـة في ترابـط متنـاغم مـع جـاره. وعنـد ذلـك، يعـرف غراي عـدداً مـن المبـادئ الـتي يجـب أن تنـتزع المجتمـع مـن حالـة الشـجن والشر. وأول مبدأ هو الـدور الأساسـي للتبـادل. إنـه، وهـو أسـاس الرغبـة في العيـش في مجتمـع، الـذي يمـيز الإنسـان عـن الحيـوان: "التبـادل، والتبـادل وحـده، هـو أسـاس المجتمـع. وكـل المؤسسـات الأخـرى مبنيـة، كاملـة

وحصراً، عليه"، وخاصة على تبادل العمل. فمن أجل أن يسود الإنصاف، يجب، إذن، إعطاء وتلقي كميات متساوية من العمل. وعلى العكس من ذلك، فإن كل تبادل منحرف، في المجتمع الحالي، لأن العمال لا يتلقون أجراً على مقدار النتاج الحقيقي لعملهم. والنتيجة هي أن أساس المجتمع معيب.

وبالنسبة للمبدأ الثاني، استعيد مذهب ريكاردو في العمل بوصفه أساساً ومقياساً للقيمة، ولكن غراي يطبقه، حصراً، على العمل المأجور، بل وعلى العمل اليدوي المنصب على زراعة الأرض وتحضير المنتجات اللازمة لحاجات الحياة. وليس أرباب العمل والتجار ورجال المهن الليبرالية منتجين، حتى ولو كان يمكن اعتبار بعضهم نافعين فهم يقبضون، في الواقع، وهم موزعون لثروة خلقها آخرون، من هؤلاء أنفسهم، الذين يخلقون هذه الثروة على شكل ريع وفوائد وأرباح. وعمال الحقول والمصانع والمناجم هم، وحدهم، بالتالي، الإنتاجيون، ووحدهم الذين يسهمون في ثروة الأمم. ونحن نجد، هنا، أثر الفيزيوقراطيين، وحتى فكرة ضريبة مباشرة ووحيدة على الطبقات المنتجة.

ويقف غراي، ثالثاً، ضد اللامساواة والظلم في توزيع الثروات. فهناك في أصل الفقر كون بعضهم "يشتري العمل بسعر معين ويعيد بيعه لآخر". وبعبارة أخرى، "يتم الحصول على الربح بشراء العمل بسعر رخيص وبيعه بسعر عال". وغراي يفسر حسابات كولكوهون حول الدخل القومي، عام ١٨١٢، في ضوء تمييزه بين المنتجين وغير المنتجين. فمن بين ١٧ مليوناً، وهم سكان المملكة المتحدة، تلقى ثمانية ملايين شخص، هم ممثلو المنتجين، من إنتاج للثروة ارتفع إلى ٤٣٠ مليون ليرة، ٩٠ مليون ليرة، في حين تلقى تسعة ملايين من غير المنتجين ٣٤٠ مليون ليرة. ومع مبدأ المساواة في التبادل، كان يجب أن يحصل كل منتج على

٥٤ ليرة، ولكنه حصل على ١١ ليرة واقعاً. وبعبارة أخرى، انتزع من العمال أربعة أخماس نتاج عملهم. ويهتف غراي قائلاً: "إن الغني الذي لا يدفع، عملياً، شيئاً يحصل على كل شيء، في حين أن الفقير الذي يدفع، فعلياً كل شيء، فإنه لا يتلقى شيئاً. هل يجب أن تبقى مثل هذه الحالة الاجتماعية؟ أليست مضادة لكل مدلول شرف؟".

ويصل غراي، إذ ذاك، من ذلك، إلى إدانة الملكية الخاصة وإدانة أصحاب الريع والملاكين. فهؤلاء يعيشون على حساب الآخرين. وبالفعل، فقد تملكوا ما لم يكن يخصهم. فليس للريع ولا لإيجار المال مبرر. والطبقات المالكة تستخلص، إذن، مداخيلها وتعيش، يومياً، من الظلم. وفي عبارة رائعة تعلن عن ماركس، يكتب غراي ما يلي: "العمل هو، وحده، أساس الملكية. وكل ملكية ليست، في الواقع، أكثر من عمل متراكم".

وفي الوقت نفسه، يقف ضد المنافسة غير المحدودة التي تسير جنباً إلى جنب مع الاقتصاد الرأسمالي. ولم يكن ذلك بسبب أنواع العذاب التي تولدها المنافسة، فحسب، بل، أكثر من ذلك أيضاً، بسبب نتائجها الاقتصادية المدمرة. فالمنافسة الحرة هي، في الواقع، المسؤولة عن الحد المصطنع من الإنتاج. فهذا الأخير محدود بالطلب بدلاً من أن يستجيب للحاجات. فما يهم المنتج هو ما تستطيع سوق امتصاصه مع تأمينها ربحاً، وليس، أبداً، الحاجات الواقعية للناس. والمنافسة تحد من دخل العمال على اعتبار أنها تضغط الأجور بموجب قانون فولاذي حقيقي، وتحديد القدرة الشرائية يحد، بدوره، من توسع الإنتاج. فالاستغلال الرأسمالي يتحول، بدوره، ضد مصلحة الرأسماليين.

ويرى غراي، بوصفه أوينياً مستقيماً، الدواء في التعاون كما في تنمية القدرة الشرائية التي يجب أن تحفز الإنتاج. وهكذا سيوضع حد لفضيحة البؤس المنتشر وسط الوفرة- فضيحة كانت تصدم، بالصورة نفسها، أوين، لا سيما أن القدرة على خلق الثروات قد أصبحت، بفضل المكننة،

غير محدودة وأنه سيكون في الإمكان مواجهة كل الطلبات وصنع الضروري والفائض ومنح كل ما يحتاج إليه.

توماس هودغسكين

يمثل هودغسكين، احتمالاً، أكثر الشخصيات جاذبية، بعد أوين، بين رواد الاشتراكية. فكل شيء أسهم في جعله وجهاً قوياً وأصيلاً، قوة فكره وفلسفته الاجتماعية واستقلال إلهامه عن بنتام وأوين ونشاطه المزدوج الذي جرى بالكتابة والقول وكتبه وتعاليمه. ولم يكتف بغرس عداء للرأسمالية ذي مدى ثوري، بل مارس نفوذاً حقيقياً في الوسط العمالي ودفع إلى التنظيم النقابي وجعل من نفسه رسول تربية الشعب. ومع ذلك، وعلى الرغم من حياته الطويلة (١٧٨٧-١٨٦٩)، يقع عمله في فترة قصيرة تبلغ حوالي عشر سنوات، بين ١٨٢٣ و١٨٣٣. ومثل معاصريه، نقاد الرأسمالية الصناعية، نفض عنه غبار النسيان اشتراكيو نهاية القرن التاسع عشر، وخاصة الفابيانيون الذين لفتوا الانتباه إلى صفته كسباق على ماركس، وكذلك إيلي هاليفي الذي كرس له كتاباً عام ١٩٠٣.

ولم تكن أصول هودغسكين تهيئه، أبداً، للاهتمام بالقضية الاجتماعية. فقد كان ضابطاً بحرياً خدم في البحر في زمن الحروب النابوليونية، ولكنه حطم مستقبله العسكري إثر خلاف في قضية انضباط رفض، فيها، قبول ظلم. وسرح بنصف معاش، فأفاد من ذلك ليكتب، عام ١٨١٣، كتابه "بحث في الانضباط البحري"، وهو نقد عنيف للسلطة والمؤسسات القائمة. ثم سافر عبر أوروبا، إلى فرنسا وإيطاليا، وخاصة ألمانيا، سيراً على قدميه، في معظم الأحيان، ليقوم بتحريات حول الحالة الاقتصادية والاجتماعية للقارة. واعتباراً من عام ١٨٢٣، وبفضل علاقاته بفرنسيس بليس والنفعيين، حصل على وظيفة صحفي في جريدة "مورننغ

كرونيكل" وأقام في لندن. وفي السنة نفسها، أسس مع اسكتلندي "مجلة الميكانيك"، وهي جريدة تربية عمالية ودارت في رأسه فكرة خلق معهد للعمال (معهد الميكانيك) لإعطائهم تأهيلاً علمياً وتقنياً واقتصادياً. فهو، إذن، رائد للثقافة الشعبية.

وقد هاجم في دروسه المسائية (كان يعلم الاقتصاد السياسي، وكان بين جمهوره بعض قادة الميثاقية المقبلين، مثل لوفيت وهيذيرنغتون) منظري الليبرالية الاقتصادية، وخاصة ريكاردو، وعرض على جمهوره أفكاره الخاصة حول الرأسمالية، نظام استغلال العمال من جانب أقلية من أصحاب الامتيازات المدعومين، هم أنفسهم، بقوة الدولة. وهذه هي الأفكار التي وضعها، كتابة، في أشهر كتبه، "الدفاع عن العمل ضد ادعاءات رأس المال" (١٨٢٥)، والتي استعادها، بعد سنتين، في "الاقتصاد السياسي الشعبي" (١٨٢٧). وبعد ١٨٣٣، انسحب هودغسكين الذي اختلف مع التوجهات السياسية للحركة العمالية ومع الميثاقية، شيئاً فشيئاً، من النضال وكرس نفسه لـ"الصحافة المغفلة" على حد قول هاليفي، دون أن يتردد في الدخول في خدمة جريدة "الإيكونوميست" التقليدية جداً اعتباراً من عام ١٨٤٣.

ومع ذلك، فكان قد استحق، على النبرة النضالية لعدائه للرأسمالية، هجمات عنيفة من جانب أصدقائه القدامى النفعيين (كان جيمس ميل يصف نظريات هودغسكين بأنها "جنون عابث" يؤدي إلى "تخريب كل مجتمع متمدن"، "أسوأ من طوفان الهون والتتر"). وكان قد توجب على أتباع الاقتصاد الكلاسيكي الرد في كراريس صغيرة رخيصة وامتداح مزايا حرية العمل بصوت "جمعية نشر المعارف المفيدة". ولم يهتز من جراء ذلك هودغسكين الذي كان يعلن، منذ "الدفاع عن العمل"، عن القوة المحررة للمعرفة والحقيقة: "ليس هناك حلف مقدس يستطيع قمع الثورة السلمية التي تستطيع، بواسطتها، المعرفة بكل ما ليس مؤسساً على

العدالة والحقيقة".

وخلافاً لنقاد آخرين للرأسمالية متأثرين ببنتام، تستند فلسفة هودغسكين إلى لوك ومذهب الحق الطبيعي. فهي تعكس تفاؤله الفردي. وهذا المذهب يقف، مطبقاً على الملكية والدولة، ضد القوانين البشرية الشريرة والمصطنعة التي جاءت لتعترض مجرى القوانين الطبيعية التي أرادها الخالق والمولدة للخير والتقدم. فمهمة المشرع تقوم، إذن، على دعم القوانين الطبيعية ومنع انتهاكها. والاقتصادي يسبق السياسي. وعلى الفور، يقبل هودغسكين، كلوك، الملكية الخاصة شريطة أن تقوم على أسس حقيقية وثابتة. بل إن هذا الحق ضروري لرخاء المجتمع وحياته. فيجب، إذن، وضع حد لحق الملكية الصنعي الذي فرضته الأرستقراطية العقارية والرأسماليون بالقوة وإعادة حق الملكية الطبيعي. وعلاج الرأسمالية ليس في الاشتراكية مفهومة كنظام ملكية جماعي، بل في أن يعاد للعامل نتاج عمله.

ويريد هودغسكين دحض ما يعده أخطاء الاقتصاد السياسي الكلاسيكي: فكرة العمل السلعة، فكرة الريع كنتاج طبيعي لرأس المال. فهو يؤكد أن العامل هو المنتج الوحيد للقيمة، ولكن النظام الرأسمالي يرغمه على قبول أجر محسوب على أساس الحد الأدنى الضروري لحاجاته الحيوية. والمستفيدان من كدحه ومن كل كسب محتمل في الإنتاجية هما الملاك العقاري والرأسمالي: "يتلقى العمال، وتلقوا في كل الأزمنة، ما هو ضروري لمعيشتهم. ويتلقى الملاكون العقاريون فائض نتاج أخصب الأراضي، وكل باقي النتاج الكلي للعمل، في هذا البلد كما في البلدان الأخرى، يمضي إلى الرأسمالي تحت اسم ربح لاستخدام رأس ماله".

وباسم حق العمال في نتاج عملهم كاملاً، يطلق هودغسكين، مع اعتماده على محاكمة عاقلة لإقناع الرأي العام وتنويره، بلهجة عاطفية،

نداءات إلى الصراع الطبقي. فالمعركة دائرة، في إنكلترا الرأسمالية، بين رأس المال والعمل. ومعسكر الرأسماليين الذي يملك، تحت تصرفه، موارد الدولة يستخدم التشريع لمصلحته (قانون الحبوب مثلاً). وهودغسكين الذي يدافع عن العمل المقموع والمنهوب يريد الإطاحة بالصنم الرأسمالي: "بتحويل الأنظار عن الإنسان نفسه من أجل تبرير النظام الطبيعي للمجتمع القائم على الملكية أو التملك وعلى القمع الحالي للعامل الذي يشكل، مع الأسف، جزءاً من هذه الممتلكات- نسبت كل النتائج الجيدة (العائدة للعمل) إلى رأس المال الجامد والمتداول. وبقيت مهارة العامل غير ملحوظة وأهين في الوقت الذي أصبح، فيه، عمل يديه موضع عبادة".

وبدلاً من الصنم، يضع هودغسكين العمل، لأن العمل هو كل شيء. وبما أنه مصدر للقيمة ومقياس لها، فإليه يعود، أولاً، الحق بثمار الكد. وعاملا الإنتاج الآخران المزعومان، الأرض ورأس المال، لا يخلقان ثروة، إنهما لا يمثلان سوى عمل متراكم منذ زمن العبيد حتى عمل الصناعة الحديثة المأجور. فالعمل، إذا استنار وأحسن توجيهه، قادر على تحويل "صخرة عقيمة إلى حقل خصب".

ويطرح هودغسكين، بعد أن أثبت التفوق الاقتصادي للعمل على رأس المال، سؤالين. الأول هو عن حق العامل في نتاج عمله. فكيف نعرف، في اقتصاد صناعي معقد، قائم على تقسيم العمل، النصيب الذي يعود لعمل كل واحد؟ وبالتالي، فكيف نقدر المكافأة الطبيعية للعمل الفردي؟ لا يوجد، أبداً، معيار يستطيع، بموجبه العامل أن يتملك، عن حق، نتاجه. وفكر هودغسكين حول هذه النقطة يبقى مشوشاً وهودغسكين يعترف، ثانياً، بأن شخصين ووظيفتين تمتزج في رب العمل: صاحب المشروع الذي هو عامل، والرأسمالي الذي هو مستفيد. وقد كتب يقول: "أرباب العمل عاملون مثل عمالهم. ومن وجهة النظر هذه، فإن

مصلحتهم هي مصلحة أجرائهم نفسها. إلا أنهم، أيضاً، رأسماليون أو وكلاء لرأسماليين، ومصلحتهم، من هذه الناحية، معارضة لمصلحة عمالهم". فمكافأة صاحب المشروع مشروعة تماماً شريطة أن يرد ربح الرأسمالي غير العادل إلى العدم.

وما يبرر كل شيء، بما فيه الملكية، هو العمل. والمثل الأعلى هو أن يكافأ العمل ويعاقب الثراء والكسل. ونجد، هنا، قوة العاطفية الاشتراكية وضعفها. المذهب يطلق تياراً من الحماسة، ولكنه يبقى مبهماً حول اقتراحاته بصدد مجتمع المستقبل. وهودغسكين يهتف، دون أن يخلو ذلك من بلاغة، في الصفحات الأخيرة من "الدفاع عن العمل" قائلاً: "أنا واثق من أنه لن يكون هناك، ولا يجب أن يكون هناك، سلام على الأرض ولا إرادة حسنة بين البشر طالما لم يكن انتصار العمل كاملاً، طالما لم يكن الكدح الإنتاجي الوحيد الذي يجب أن يغمر بالنعم والكسل هو الوحيد الذي يجب أن يكون بائساً، طالما لم يرسخ جيداً المبدأ الرائع القائل: "الحصاد من حق الذي يزرع"، طالما لم يقم مبدأ الملكية على العدالة بدلاً من العبودية، طالما لم يصبح الإنسان موضع التشريف بدلاً من كتلة التراب التي يسحقها أو الآلة التي يديرها".

وحول العمل الذي يجب القيام به للوصول إلى مثل هذا التقدم، يسح هودغسكين، وهو فردي عنيد، بريبة غريزية حيال الدولة. فالحكومات عبرت، في رأيه، في كل زمان، عن السلطة الاقتصادية للطبقة الحاكمة. وما دامت السلطة في أيدي أصحاب الامتيازات، فإن الديمقراطية مستحيلة. وقد حذر هودغسكين، في ذروة الهياج الراديكالي من أجل إصلاح البرلمان، العمال من خطر الإصلاحات السياسية: فأسباب الداء اقتصادية. والعداء حيال الدولة يمتد إلى كل نشاط سياسي. وبما أن المسألة الحقيقية من مستوى اجتماعي واقتصادي، فما جدوى العمل

بوسائل سياسية؟ فلا يمكن لهذا أن يكون سوى ضلال، خدعة خطرة. فميول هودغسكين الفوضوية تضعه، إذن، في منتصف الطريق بين غودوين وباكونين، في حين أن تحليلاته الاقتصادية تضعه كوصلة بين ريكاردو وماركس. فهودغسكين الذي يرفض كل مثل أعلى تعاوني أو مشاعي، يميل إلى مجتمع منتجين أحرار ومستقلين. وهو يؤمن بفضيلة النضال الشخصي لكل عامل ويقبل المنافسة- وهو ما استحق عليه انتقادات لاذعة من وليم تومبسون.

وهذا المزيج من الفردية العنيدة والطموحات إلى الاشتراكية نلقاه في نمطي العمل اللذين يريد هودغسكين التوحيد بينهما ليحقق انتصار أفكاره: النقابية والتربية. فعلى الاتحادات النقابية أن تنظم نفسها وتوحد الطبقة العاملة ضد الاستغلال الرأسمالي، وهودغسكين يشجع نمو النقابات اللندنية وذلك، على الأقل، إلى اليوم الذي حكم عليها، فيه، بأنها أفسدت، دون رجعة، من جانب التعاونية الأوينية والارتباكات السياسية. ومن جهة أخرى، يقع على عاتق مؤسسات الثقافة للعمال أن ترفع المستوى الثقافي للجماهير وتنور العمال حول الاقتصاد السياسي الحقيقي. فهودغسكين يتصور، إذن، الدروس المسائية كأداة تحرير ونضال ضد الرأسمالية، في حين أن أكثر المنادين بالتربية العمالية نفوذاً، مثل بليس وبيركبيك، يرون فيها مجرد وسيلة لتحسين المعارف التقنية للعمال في الوقت نفسه الذي تكون، فيه، مناسبة لكسبهم إلى جانب الاقتصاد الكلاسيكي. وأخيراً، فإن وجهة النظر هذه- وجهة نظر التعاون بين البورجوازيين المتنورين والعمال المشغوفين بالمعرفة- هي التي انتصرت، لا سيما وأن المحسنين الراديكاليين ذوي الجيوب المتلئة جيداً والقناعات الفردية هم، وحدهم، القادرون على تأمين تمويل هذه الدروس وعملها. فهودغسكين خسر معركة المعاهد العمالية وفصل الاشتراكية عن الراديكالية.

بني ج.ف.براي، وهــــو نصــف إنكلــيزي ونصــف أمريكــي وعــامل تنضيــد في مطبعــة، شــهرته علــى كتــاب واحــد صدر عــام ١٨٣٩، "أمــراض العمــــل وعلاجها". والكتـــــاب الـــذي كتــب بقلــم رشــيق وصياغــات موفقــة لا يخلــو من لهب ولا من قـــوة. وقــد اســترعى انتبــاه المعــاصرين لا ســيما وأنــه يســتعيد بعــض الأفكـــار الــتي وضعــها في التــداول، منــذ حــوالي عشـــــرين ســـنة، المصلحون الاجتماعيون. وهو يجـــري، علــى حــد قــول كــول، "الــتركيب بــين الأوينية والاقتصـــاد السياســي المضــاد لريكـــاردو". وهنــاك ســند آخــر لشــهرة براي. ففكره الأصيل حـــول القيمــة والتبــادل وفضــل القيمــة حظــي بـــاعتراف ماركس الذي يستشهد بــه، مقرظـــاً إيـــاه، في "بـــؤس الفلســـفة".

ولد براي في واشـــنطن مـــن أب ممثــل مــهاجر وأم أمريكيــة. وقــد جــاء ليقيــم، مــع أســرته، في ليــدز حيــث اشــتغل كطـــابع في الجريـــدة الراديكاليــة "ليــــدز تايمس". واتفق لـــه، أيضـــاً، أن اشــترك في التحريــر. وفي الوقــت نفســه، نــاضل في صفــوف الاتحــاد العمــالي المحلــي. واعتبـــاراً مـــن ١٨٣٦، في حــين أصبحــت ليــدز إحــدى عواصــم الميثاقيــة، اشــترك بــراي في النشــاط بوصفــه ســكرتيراً لــ"رابطة عمال ليـــدز". وبعــد نشــر كتابــه بقليــل، رحــل، نهائيـــاً، إلى أمريكـــا حيث واصــل نشــر أفكـــاره مــع تخفيفــه منــها بـــالتدريج. وتـــوفي فيـــها، عـــام ١٨٩٥.

ينطلـــق فكـــر بـــراي المشـــغول بـــالبحث عـــن الســـعادة، كفكـــر كثـــير مـــــن المعـــاصرين، مـــن إدانــة لا رجعــة عنــها للمجتمــع القـــائم. ويزيـــــد في الأذى الـــذي يوقعــه هـــذا المجتمــع، بـــابل المصـــالح، بالبشــر كـــون هـــؤلاء محدوديــــن بشـــروط حيـــاتهم. والأهميــة الحاسمــة للبيئــة- وهـــي فكــرة تذكــر بغودويــــن وأوين- تمارس في نظـــام هـــو أســوأ مـــا يمكـــن تصـــوره مـــن أنظمــة. وبـــالفعل، ففي حين صنع البشـــر مـــن أجــل أن يعيشـــوا في تواصــل مــع بعضــهم البعــض،

أفسد العالم وجود الملكية والتناقض بين الكسالى والعاملين. وهكذا تنتهك المبادئ المسجلة في كتاب الطبيعة الكبير.

ما هي هذه المبادئ المطابقة للحق الطبيعي؟ في الصف الأول، تأتي المساواة. فلكل واحد، بالتساوي، حق وواجب في العمل. إلا أنه يجب، من أجل أن تسود المساواة، إحلال الملكية الجماعية محل الملكية الخاصة، خاصة ملكية الأرض، على اعتبار أن الأرض هي التي يستمد منها البشر، بصورة رئيسية معيشتهم. والفكرة الثانية لبراي هي أن المساواة في العمل يجب أن تؤدي إلى المساواة في المكافأة. وبالفعل، فالعمل، وحده، هو الذي تنجم عنه القيمة. فلكل كائن بشري الحق في ثمار عمله، في حين أن نظام الملكية الخاصة يؤدي، بحرمانه من مكافأته العادلة، إلى الطغيان والظلم واللامساواة والبؤس. والانقسام إلى طبقتين، الرأسماليين والعمال، يأتي من نظام اللاتساوي في التبادل. فالعامل يعطي رب العمل يوم عمل، في حين يتلقى قيمة نصف يوم: وهكذا يغتني الغني ويفتقر الفقير. والواقع أنهَ ما من تبادل حقاً. فالرأسمالي لا يعطي شيئاً لأنه ليس لديه ما يعطيه، ويكتفي بدفع أجرة عمل أسبوع بالمال الذي كسبه على ظهور العمال في الأسبوع السابق. ولكنه يغتني، باستمرار، بسبب فضل القيمة والتراكم الرأسمالي.فليست العلاقة بين الرأسمالي والعامل، إذن، سوى خديعة ومهزلة وسرقة وقحة على الرغم من اكتسابها الصفة القانونية.

أين نجد الدواء؟ ليس في العمل السياسي أو في تشريع العمل المنذورين، سلفاً، للفشل، ولا في الاشتراكية التي لا تستطيع أن ترمي إلا إلى تحسن جزئي للشرط العمالي دون تغيير هذا الشرط نفسه، ولا في الهجرة، وهو حل كان رائجاً، آنذاك، ولكنه لا يفعل شيئاً خلاف نقل العامل من مكان بؤس إلى آخر. فمن أجل المضي إلى جذر الداء، يجب تغيير أساس النظام، أي إدخال الملكية الجماعية: "مشاعية الخيرات هي، من كل وجهات النظر، أكمل شكل مجتمع سيستطيع الإنسان اعتماده". ويجب

أن يصحب هذا الاقتصاد الشيوعي نظام تربية جماعي للأطفال الذين يؤخذون من أسرهم وتربيهم الدولة.

إن مثل هذا التغيير لا يمكن أن يتم في يوم بسبب صفتي الإخلاص والكرم اللتين يقتضيهما. وهذا هو (وبراي يعبر عن نفسه، هنا، بصراحة وواقعية) سبب فشل بعض التجارب الشيوعية التي جاءت لتلتصق بها، في الفوضى، كائنات ما تزال مستعبدة لعاداتها ومستبقاتها وأنانيتها. ولذلك، وبصفة انتقالية، في انتظار مجتمع على طريقة أوين، بتعاونيات إنتاج واستهلاك وتبادل، ينصح براي باللجوء إلى شركات مساهمة يديرها عمال وتشكل نوعاً من اتحاد لفعاليات العمل. وهكذا، وطبقاً للعنوان الفرعي لكتاب براي، سوف يحل عصر الحق، في رؤية متفائلة لتقدم غير محدود للبشرية، محل عصر القوة. وبراي، الوحيد بين منظري الاشتراكية الذي كان عاملاً حقاً، يبرهن على أنه عرف كيف يفكر بتجربته كعامل يدوي في بذله جهده للتوفيق بين الحس العملي والمفاهيم النظرية والطموحات الأخلاقية.

الأدب والاشتراكية: المحافظة الميالة إلى الاشتراكية والتبكيت الاجتماعي

الرومنطيقية والغضبة الاجتماعية

قدم الأدب، هو أيضاً، إسهاماً لا يهمل، حتى ولو بقي في معظم الأحوال غير مباشر، في نشر أفكار أو طموحات اشتراكية. وقد بدأت الحركة مع الكوكبة اللامعة من الشعراء الغنائيين التي فرضت شهرتها على إنكلترا خلال السنوات الأولى من القرن التاسع عشر. ثم استعيدت من جانب الروائيين وبعض ممثلي الفلسفة السياسية. وفي هذه الأوساط المتنوعة حدثت، بفضل الرومنطيقية، ردة فعل ضد ضروب قسوة الثورة الصناعية، وضد الضبط البارد للاقتصاد السياسي الكلاسيكي، على

الصعيد الأدبي كما على الصعيد الأخلاقي. وكان تيار عاطفي قوي يحرك، أكثر مما حرك الأوينيين والاشتراكيين الريكارديين، أنصار هذه الغضبة ضد لا إنسانية المكننة والنظام الرأسمالي الجديد. فقد كانوا، كقضاة أو أنبياء، يتوجهون بالنداء إلى الشبيبة، إلى الخيال الخلاق.

والواقع أن واحداً من هؤلاء المصلحين الاجتماعيين الملتهبين حنقاً على البؤس واللامساواة لن يصل إلى الاشتراكية كنقطة نهائية لمسيرته السياسية والأخلاقية. وعلى العكس من ذلك، سيتحول العديد منهم خلال جريان الحركة.ولكن أسلوباً جديداً في الكلام صنع بتأثير منهم. فقد روجوا لبعض الأفكار التي سرعان ما ستصبح مواضعات مشتركة.وقد غذى قسم واسع من الحركة، بنشره خمائر متفجرة لغضبة ضد المالكين، النقد المتحمس للمجتمع القائم والآمال في نظام مقبل مصنوع من العدالة والمساواة. وفضلاً عن ذلك، أعطت الشهرة الأدبية لهؤلاء المؤلفين ونفس شعرهم ورشاقة أسلوبهم لعملهم إشعاعاً لا يقاس به إشعاع علماء اقتصاد ومنظرين ذوي تعبير ثقيل وتعليمي. فقد أفاد، إذن، هؤلاء الأدباء من انتشار لا مثيل له لدى الطبقة الوسطى ولدى أكثر العمال ثقافة.

تأثير الثورة الفرنسية

منذ بدايات الثورة الفرنسية، عبر وودسوورث وكولريدج وسوازي عن حماستهم. فهو ذا عالم جديد قيد الولادة: إنه الإعلان عن بعث أخلاقي للبشرية. والطوباوية ستصبح واقعاً، ليس على "جزيرة ما بعيدة، بل في قلب العالم، عالمنا جميعاً" كما كتب وودسوورث. وفي نظر كولريدج الذي كان، آنذاك، طالباً في كمبريدج، لم تعد كتابة قصائد ومسرحيات تكفي. فيجب الانتقال من النظري إلى العملي. ولذلك، اقترح، عام ١٧٩٤، على صديقه سوازي، الطالب في جامعة أوكسفورد، تأسيس مستعمرة شيوعية تسودها مساواة كاملة. وهناك سوف تلغى الملكية

وتلغي، معها، الأنانية. وأبدى سوازي قليلاً من الحماس. وبعد وقت قصير، تخلى كولريدج، بدوره، عن المشروع. وسرعان ما انحرفت الآمال التي أثارها الثورة الفرنسية تحت هبات الرجعية المعادية لليعقوبية. وتطور وودسوورث وكولريدج وسوازي، وقد فجعتهم الخيبات، نحو نزعة محافظة مصطبغة بالاهتمامات الاجتماعية وحب الشعب. وسوف توجد سلالتهم لدى الاشتراكيين المسيحيين والمحافظين الديمقراطيين.

كولريدج

قام كولريدج، المطبوع بالرومنطيقية الألمانية، بنقد قاس لعقلانية القرن الثامن عشر وتفاؤله. وتستعيد المدرسة الألمانية-الكولريدجية التاريخ وتتوجه إلى فلسفة اجتماعية للنمو. ومثل هذا الفكر الذي يرفض المقولات المجردة لا يسلم بأزلية المفاهيم العامة ولا برسوخ القوانين الاقتصادية كقانون العرض والطلب. وهي تقترح، بدلاً من مخططات عصر الأنوار التي جف معينها، القرون الوسطى كنموذج، أي نمطاً من المجتمعات لا يعود الفرد، فيه، متروكاً للعزلة، بل يدمج في جماعات ونقابات. وعلى عكس الفردية النفعية الباعثة على اليأس، يتوق كولريدج إلى تصور عضوي للمجتمع يرتبط، فيه، الفرد بطبقته وسلكه ويجد مكانه في الوحدة المعنوية للكل. وحجر الزاوية في إعادة البناء الاجتماعية هذه هو الدين: فيجب أن تكون الكنيسة المربية الكبرى لهذا المجتمع المستعاد، ويجب أن تكون الروح المسيحية رابطته. ومثل المسيحية الأعلى الذي يتماهى مع المثل الأعلى القروسطي ينير كتابه "دستور الكنيسة والدولة" (١٨٣٠). فالحالة الحاضرة التي نندد بها بقوة تقدم مشهداً فاضحاً: مشهد التباين بين الترف والبؤس، مشهد الاستبداد الحكومي ومشهد الخبل الناجم عن المكننة. إنها الفوضى بدلاً من النظام- أكثر أنواع الفوضى لا إنسانية. ويكتب كولريدج قائلاً: "لدينا قوانين

حول الصيد وقوانين حول القمح، حول مشاغل القطن، ولدينا سبيتالفيتز (حي فقير في لندن) وزارعو الأرض الذين يعيلهم قانون الفقراء وبقية السكان ممكننة، محولة إلى آلات لصنع أغنياء جدد. وماذا أقول، فآلية الثروة القومية مبنية على بؤس الذين يجب أن يشكلوا قوة الأمة وصحتهم السيئة وإحباط معنوياتهم". ولعلاج هذه الضلالات، يجب استعادة مدلولي التضامن والمحبة: أن يجد كل واحد نفسه عضواً في كل حسب تعاليم الأخلاق المسيحية، وسوف يسود الوفاق.

سوازي

احتفظ سوازي، طيلة حياته، بعاطفة شبابه المعادية للرأسمالية. إنه لم يتوقف، وهو القارئ المجتهد للمؤلفات الاشتراكية، عن انتقاد نتائج الثورة الصناعية دون رأفة، من "رسائل من إنكلترا" المكتوبة عام ١٨٠٧ وحيث يصف المصانع الجديدة بأنها كهوف البؤس والانحطاط حتى كتابه الصادر عام ١٨٢٩ حول توماس مور. وأسهم سوازي، على طريقته، في زعزعة الأيديولوجية الليبرالية. فهو، كنني يستوحي حنيناً عنيفاً إلى الماضي، يندد، بقوة، بخطيئة العالم الحالي: فالحساب طرد العاطفة. ويحلم سوازي، في تأمله لتجربة توماس مور، مثل هذا الأخير، بتحويل المجتمع لجعله يصل إلى السعادة. وهو يوفق، وفي هذا طرافة كافية، بين ثقة متفائلة بالمستقبل، لأنه يؤمن بالتقدم المادي والمعنوي، وإعجاب دون حدود بالماضي لأن الشروط الاجتماعية كانت، في نظره، ألطف في زمن توماس مور: فإنكلترا القرن السادس عشر كانت تقدم لسكانها من المعرفة والثروة أكثر مما تقدمه إنكلترا القرن التاسع عشر التي غاصت، بتأثير النظام الصناعي الجديد، في انعدام الأمن والمنافسة المجنونة وإغراء الكسب.

وعمل سوازي مشبع، تماماً، بهذه اللهجة النبوية التي تعد بالسعادة المقبلة

ويرفع الماضي إلى مصاف المثل الأعلى ليستطيع أن يندد، بشكل أفضل بالحاضر. وعلى وجه الإجمال، ترتد اقتراحاته المشخصة إلى إصلاحات شاحبة خجول: تنظيم مستعمرات عمال، إدارة أفضل في كل أبرشية، نظام تعليمي قومي، التربية الدينية للجميع، شرطة أكثر كفاية، تنمية صناديق التوفير، وأخيراً إقامة جماعات ذات أسلوب أويني تستخدم أمثلة. وبالفعل، يحس سوازي، في وقت واحد، بتعاطف مع الأوينية ومع شخص روبرت أوين، أحد الرجال النادرين الذين أعطوا البلد دفعاً أخلاقياً. وهو، نفسه، يستمد وحيه من الأخلاق أكثر بكثير مما يستمده من العلم الاقتصادي. فانتقاده للرأسمالية يستند إلى قيم أخلاقية. وكل شيء مرئي يحوي الخير والشر. فالشر لا يتوقف عن النمو في نظام حرية العمل. ومنذ أن أقامت الآلة سيطرتها على العالم، ساد عدم الاستقرار. فكل واحد، مزارعاً كان أم رأسمالياً، يقمع جاره. وفي كل لحظة، تهدد الثورة بالاندلاع. ولكن هذه الرومنطيقية المعادية للرأسمالية حتى ولو حملت، في ذاتها، هاجس الميثاقية، تؤدي إلى أبوية تمجد الماضي. والمناداة بالوفاق والتعاون، ضد أنانية الأفراد تفتح، نهائياً، الطريق أمام المحافظة الاجتماعية لإنكلترا الفتاة، وليس، أبداً، أمام الاشتراكية. ومع ذلك، فإن طموحات الاشتراكيين المسيحيين الكريمة سوف تتعرف في سوازي على رائد.

شيلي

لا يبدي شيلي، أبداً، في التزاماته السياسية، استمراراً يزيد على ما يبديه في مسيرته الشخصية. ومع ذلك، فتحت تأثير دافع ثوري، كتب، عام ١٨١٩، قصيدته "أغنية إلى رجال إنكلترا". وهذه الرؤية المتحمسة للعدالة التي وصفها ماكس بير بأنها "أغنية الاشتراكية الوليدة" تعبر عن نفسها في رسالة حارة ستلهب، فيما بعد، عدداً لا يحصى من القراء. أما

بالنسبة للنداء الموجه إلى النحلات العاملة، فهو همزة وصل بين حكاية ماندفيل الخرافية (١٧٢٤) وحكاية منتر مورغان (١٨٢٦). فعلى شكل تعزيمي، يطور شيلي الفكرة التي يحبها علماء الاقتصاد الذين ينددون بالرأسمالية: المجتمع يقوم على استغلال العمال المحرومين، ظلماً، من حقوقهم. فلماذا تقبل مثل هذه العبودية دون مقاومة؟

لماذا تفلح، إذن، يا ابن إنكلترا،
من أجل السادة الذين يسحقونك؟
لماذا تنسج، في الجهد والهم،
المعاطف الفاخرة التي يرتديها طغاتك؟
لماذا تكدح هكذا، من المهد إلى اللحد،
لتكسو وتغذي وتنقذ
هؤلاء الطفيليين العاقين الذين يودون
شرب عرقك، وحتى دمك؟
الحب الذي تزرعه والذهب الذي تكتشفه
شخص آخر هو الذي يخزنه
شخص آخر هو الذي سيحمل
السلاح الذي تصنعه واللباس الذي تحيكه!
ازرع حباً-جد ذهباً- لا يكونان
للطاغية، للمحتال!
انسج- ولكن ليس للكسول!
هذه الأسلحة، اصنعها- ولكن للدفاع عنك!

كارليل

كان كارليل، الفيلسوف الصوفي والمؤرخ المثالي والمعجب بالأبطال، مهتماً جداً بالمسألة الاجتماعية. وقد كرس لها معالجات طويلة في كتابيه،

"الميثاقية" (١٨٢٩) و"الماضي والحاضر" (١٨٣٤)،وقبلهما في إسهامه الأول في الفلسفة الاجتماعية، وهو بحث هام نشر عام ١٨٢٩ في "مجلة أدنبره" بعنوان "علامات الأزمنة". وقد تأثر كارليل تأثراً مزدوجاً بالبيوريتانية الاسكتلندية والفلسفة الألمانية. وقد تركت، لديه، رومنطيقية غوته وشيلر وجان بول ونوفاليس المتبوعة برومنطيقية كارليل أثراً عميقاً. وأصالته هي في كونه قد أراد تقديم إجابات عن الأسئلة التي تطرحها "الصناعاتية" (كلمة ابتكرها هو نفسه). فقد أحس كارليل، جيداً، بالطفرات العميقة التي حملها عصر الآلة: وهي طفرات تقنية، أولاً، ولكنها أكثر من ذلك، أيضاً، طفرات اجتماعية وأخلاقية. فالحضارة الصناعية تخلق علاقات اجتماعية جديدة، خاصة بين الأغنياء والفقراء. وهي تحول طباع الأفراد والأخلاقية الاجتماعية. بل هي تعدل قاعدتي الحياة الروحية: الدين والأدب. فأمام الإيمان المادي بالآلة وقدرتها على التحويل التكنولوجي، يجب، من أجل الإفلات من مخاطر انحطاط الأخلاق، إعادة التأكيد على كرامة الإنسان التي لا تموت وعلى وجهته الروحية العليا. وهذه النبرات الحديثة جداً تلقى، في الرأي العام، على الرغم من اختلاطها باعتبارات شعرية، صدى دائماً لكونها تستجيب لطموحات يحسها الإنسان بصورة متفاوتة الإبهام، ولكنه يحسها بعمق وصدق دائماً.

وينطلق كارليل من نقد لاذع للرأسمالية وتجاوزاتها، وهو نقد استحق عليه تحية ملحوظة من ماركس. فهو يرى أن الاقتصاد السياسي الكلاسيكي، وهو "علم كئيب"، كله تجريد، غير قادر على استيعاب الواقع. ونظام حرية العمل الفوضوي والمفترس قريب من الانهيار. وفي حين كانت إنكلترا، في السابق، تغذي كل سكانها، فإنها قد أصبحت "أرض جوع". فالفقراء محرومون من الخبز والمسكن. وتتلخص الحالة الاجتماعية عبارة هي: "الفوضى مع الدركي فوقها".

ويكتب كارليل، في "الماضي والحاضر"، قائلاً أنه لم تبق هناك سوى "عقدة مال" لتربط بين الكائنات البشرية. "إننا نسمي هذا مجتمعاً، وسوف نبرهن، صراحة، في كل مكان، على التفتت وعلى أكمل الانعزال. فحياتنا بعيدة عن تشكيل دعم متبادل، بل هي مصنوعة من عدائية متبادلة متنكرة بقوانين حرب حقيقية سميت، من بين أسماء أخرى، *المنافسة الحرة*". وبالتباين مع ذلك، يستغرق كارليل في استذكارات عاطفية ومصطبغة بالمثالية للقرون الوسطى بجماعاتها العضوية وإيمانها المشترك. وكل ذلك دمره القرن الثامن عشر، وهو فترة سلبية وهدامة حصراً. إلا أنه سوف يمكن، في القرن التاسع عشر، تحت تأثير نخبة من العلماء والرأسماليين (نتعرف، هنا، على الأفكار السان سيمونية)، أن تشهد الولادة الجديدة لوحدة الجسم الاجتماعي العضوية.

والمسألة ليست سياسية، بل اجتماعية. فلا فائدة، إذن، من القيام بثورة: فالإطاحة بحكومة لن تغير شيئاً. ولا فائدة من الانطلاق في حملة مطالب سياسية، كما يفعل الميثاقيون: فسوق يخدع العمال بالراديكاليين. وكارليل المليء بالسخرية المزدرية لليبرالية، سياسية كانت أم اقتصادية، يهاجم "الراديكالية المشلولة"، "إحدى أكثر الظواهر التي اتفق للذهن البشري أن صادفها بلاء". فهذا النظام المجرد الذي يقيس الأعماق بواسطة الإحصاء، يلقي بمسباره الفلسفي- السياسي في الهوة السوداء للآلام البشرية، وعندما يرينا قعر الهوة، "يستخلص منها، على سبيل التعزية، هذه النتيجة العملية التي هي أن الإنسان لا يستطيع شيئاً خلاف الجلوس وتأمل الزمن الذي ينقضي وجريان القوانين الطبيعية بعين قلقة". ومع ذلك، يبين، في كتابه "الميثاقية"، أن هذه الأخيرة ليست حلماً ولا اضطراباً عابراً. فالحركة العميقة الجذور ستتكرر ما لم تقدم أدوية للأمراض التي تعانيها إنكلترا: فالجماهير على حق، فعلاً، عندما تريد الإطاحة بدولة غير عادلة لا تدع لها، كمنظور، سوى "بيوت العمل" أو

الحد المالتوسي من الولادات.

ومن هذا التنديد بـ "الفلسفة الخنزيرية" لحرية العمل، ينتقل كارليل إلى وجوه أكثر إيجابية من إصلاحه الاجتماعي والأخلاقي. ولديه تصريحات تفيض بالكرم، ولكنها غامضة تسمح بتفسيرات ميالة إلى الاشتراكية، كما بصدد الملكية الجماعية للأرض مثلاً: "حقيقة القول هي أنه ليس للأرض سوى مالكين: الله الكلي القدرة وكل أبنائه الذين عملوا في الأرض جيداً، وما زالوا يعملون، فيها، جيداً". ذلك أن المبدأ الكبير هو العمل: "لا مكافأة دون عمل". ولكن فكر كارليل يبقى، فيما يتعلق بالصيغ العملية، مغلفاً بالغموض: ومن حين إلى آخر، ينبثق برق من الغيوم دون أن يبدد ضباب بلاغة غامضة. أما بالنسبة للعلاجات التي تصورها، في "الماضي والحاضر"، لحل القضية الاجتماعية، فليس فيها شيء من الأصالة ولا الجرأة. فكارليل يكتفي باقتراح تدخل الدولة لتطوير تشريع للعمل (خاصة الصحة في المصانع) وتعميم التعليم وخطة مساعدة للهجرة واتصال دائم بين أرباب العمل والعمال.

وما يهم كارليل، قبل كل شيء، هو الإصلاح الأخلاقي الذي سوف يكون من عمل "أرستقراطية روحية". وبالفعل، فإن كارليل يلتفت، من أجل هذه المهمة، إلى أرستقراطية الولادة. فيجب أن تكف هذه الأخيرة عن العيش في الكسل، وأن تنتزع نفسها من حياة الفراغ، وأن تتمالك ذاتها وتستعيد الإحساس بواجباتها، وأولها هو واجب الإدارة والقيادة. وسوف تكتسب طاعة الجميع، إذ ذاك، لأن العمال سيستعيدون الثقة بها. وكارليل المصلح الاجتماعي ذو الذهن الأرستقراطي والبيوريتاني يصل، في نهاية المطاف، إلى المحافظة. وهو يفرض نفسه كمعلم فكري على محافظي حركة "إنكلترا الفتاة" المتنورين. ولكن سلالته تبعثرت في اتجاهات عديدة. فإلى جانب التيار الاشتراكي الذي أسهم في تغذيته، سوف نرى بعض تلامذته البعيدين يتجهون نحو الفاشية وفاء منهم لميل

كارليل إلى اللجوء إلى النظام والدولة، إلى الأبطال والقادة، إلى أشكال الاشتراكية التسليفية والتسلسلية، إلى الرفض المتعمد للديمقراطية.

الأدب والاشتراكية

وجدت الاشتراكية الأدبية، سواء أكانت مولودة من العواصف الرومنطيقية أم من المثالية الفيكتورية، حدودها بسرعة. فهذه الحركة "الميالة للاشتراكية"، وهي ثورة نبيلة ضد أهوال المكننة وفظاظاتها، ضد الديكور المدني المحبط الذي سمي "بصمة مانشستر"، والتي ليست هي اشتراكية أبداً، ساهمت في استثارة الوعي. فهي توقظ وتثير أسئلة تنمي إحساساً بالذنب. وبعبارة موجزة، إنها تخلق حالة ذهنية تعيد وضع المجتمع القائم موضع مساءلة باسم مبادئ أخلاقية وتزعزع، بذلك، الثقة العامة بالرأسمالية.

إلا أنها لا تمضي أبعد من الانتفاضة البليغة لنفوس صافية ومشغوفة بالخير. والروايات الاجتماعية نفسها، "سيبيل" لدزرائيلي (١٨٤٥)، "ميري بارتون" للسيدة غاسكيل (١٨٤٩)، "آلتون لوك" لكينغسلي (١٨٥٠) و"أوقات صعبة" لديكنز، وهي التي تصور، دون مجاملة، تأثيرات اقتصاد السوق، لا تحتوي على كثير من الذرائع الجديدة قياساً مع تنديدات الشعراء والفلاسفة. فعلى وجه الإجمال، لم يكن لهذه التيارات الفكرية الجديدة سوى تأثير محدود على النمو العام للاشتراكية. إلا أنها تهيئ الرأي العام للاعتراف بسلامة انتقادات الرأسمالية وتحضر الأذهان، في عصر فردية منفلتة، لحلول للمسألة الاجتماعية تستعيد مدلولي الجماعة والتضامن.

الحركة العمالية والاشتراكية

تجاذبت الحركة العمالية الإنكليزية، منذ ولادتها في السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر، ثلاث استراتيجيات. وتقابل الأولى التيار الراديكالي.

فقد توصل، عدة مرات، إلى جمع الطاقات العمالية على برنامج عمل سياسي في جوهره. وضمن هذا المنظور، يرى التحويل الديمقراطي للدولة، كوسيلة تجلب للعمال تحسين مصيرهم وتضمن احترام حقوقهم دون ضرورة، من أجل ذلك، لتحويل النظام الاقتصادي: فالراديكاليون، أنصار النفعية البنتامية، يعترفون بقوانين الاقتصاد السياسي الكلاسيكي. وأبعد ما يتمنونه هو تدخل الدولة لتصحيح أكثر التجاوزات علانية بتشريع مناسب لصالح بعض فئات العمال غير المحظية. فيلح على الطبقة العاملة، إذن، للتحالف، مع البورجوازية الليبرالية من أجل الانتصار، سوية، على الأرستقراطية وفرض الإصلاح السياسي والبرلماني. وقد جعل بليس من نفسه، ببراعة تامة، بطل هذا التكتيك معيداً، باستمرار، وصل خيوط التحالف بين العمل ورأس المال.ذلك هو الموقف الذي ساد بين ١٨١٦ و١٨١٩، بين ١٨٣٠ و١٨٣٢، وفي زمن الميثاقية من بعض الجهات.

والاتجاه الثاني هو اتجاه النقابية. فقد تشكلت روابط للدفاع عن العمال، في وقت مبكر جداً، بين عمال بعض الفروع الصناعية: ويمكن أن نعيد، على طول القرن الثامن عشر، رسم تطور الأولى بينها. إلا أن نهاية القرن، تقريباً، هي التي بدأت، فيها، الروابط المهنية في الاتساع. فقد ازدهرت الإضرابات وجمعيات الإصلاح السياسي والاجتماعي بفضل الحركات الديمقراطية المرتبطة بالثورة الفرنسية. وانتشر التنبه وأوقف صعود الحركة بالقوانين التي منعت التكتلات تحت طائلة عقوبات قاسية جداً (قوانين التجمع لعامي ١٨٩٩ و١٨٠٠). وولدت النقابية التي عاشت كما تستطيع في السر طيلة فترة التحريم، من جديد، بعد إلغاء قوانين التجمع عام ١٨٢٤-١٨٢٥. ولا يهتم التيار النقابي بتحويل البنى الرأسمالية، ولا بالإصلاح السياسي، بل بالعمل الاقتصادي لمقاومة أرباب العمل، في حالة خفض الأجور مثلاً، وللدفاع عن حقوق العمال، لدى

الحاجة، بالإضراب. فالحماية المتبادلة والعمل الدفاعي، باسم التضامن بين العمال، هما، إذن، هدفا العمل النقابي. فالحركة العمالية تنسحب، هنا، إلى ميدان نضال أضيق، ولكنه ميدانها على وجه الخصوص. وليس هناك أي شاغل أيديولوجي، بل رد فعلي على الحاجات اليومية والمشخصة لعالم العمل.

وأخيراً اتخذت الحركة العمالية، في بعض البرهات، اتجاهاً ثالثاً: اتجاهات الاشتراكية. ولا شك في أن الاشتراكية لم تمس سوى جزء ضئيل من العمال اليدويين باستثناء فترة ١٨٣٢-١٨٣٤ التي جرى، فيها، التوارد بين الأوينية والحركة العمالية. ومع ذلك، فقد بدت بعض الأوساط، سواء أكان ذلك في الحرفية أم في الصناعة، قابلة لتلقي فكرة إعادة صهر كاملة للتنظيم الاقتصادي والاجتماعي ولوعود الإحياء الأخلاقي المتضمنة في مختلف المذاهب الجماعية أو التعاونية.فقد كان يصغى، بانتباه، إلى مؤلفين مثل هودغسكين وتومبسون ومودي. وسرعان ما بدت هذه الاشتراكية السلمية، في الوقت نفسه الذي تتوجه، فيه، إلى الإقناع وحده، أكثر تهديداً، بكثير، من عنف المتطرفين الراديكاليين. فوراء الإنشاء الراديكالي يكمن، فعلاً، الإيمان بقوانين حرية العمل. أما وراء النظريات الاشتراكية، فيرتسم نضال العمال ضد رأس المال وتجريد المالكين من ملكيتهم والتوزيع المنصف للثروات. وبدلاً من التحالف بين البورجوازيين والعمال، وهو هدف التكتيك الراديكالي المفضل، تؤدي الاشتراكية، مباشرة، إلى النضال العمالي ضد المتميزين بثرواتهم سواء أكانوا منتمين إلى الأرستقراطية العقارية أم إلى البورجوازية الرأسمالية. فالعمل يقف ضد الليبراليين وقوفه ضد المحافظين.

وتتصالب التيارات الثلاث وتمتزج، باستمرار، في الواقع اليومي. والنضال، بالنسبة لكثير من العمال، ليس أيديولوجياً،أبداً، بل هو أساسي.. فضروب التوق إلى حياة أفضل، وهي متناقضة، أحياناً،

ومبهمة، غالباً، ومعقدة، دائماً، تمزج الأحلام والحنين بالزمجرات الثائرة. ويزيد في ذلك كون فجائية التغييرات التكنولوجية والتدمير القاطع لصيغ الحياة القديمة والهجرات الكثيفة من الأرياف إلى المراكز المدينية الجديدة قد أدت، في فسحة جيل، إلى اغترابات سيكولوجية عميقة. ومن هنا تفتح للرفض، لضروب الغضب، وأحياناً للعنف. فبعض العمال المتفاوتي الوعي للا إنسانية النظام الذي يعانونه يقفون، بصورة غالباً ما تكون خشنة وبدائية، ضد الذين يتهمونهم بكونهم علة بلاياهم: أرباب العمل أو المراقبين أو رجال الشرطة والقضاة، دون أن نذكر فئات الوسطاء وتجار المفرق وأصحاب الدكاكين والمستفيدين من نظام المقايضة. ومن هنا نشأ مناخ هياج ثوري غير منقطع بين ١٨١٥ و١٨٤٨. وسواء أدار الأمر حول موجات يأس سببها البؤس الصناعي أم حول هياجات شعبية للحصول على الخبز أم حول حركات سياسية أفضل تدقيقاً وأحسن تنسيقاً، فقد كان الناس يعيشون، باستمرار، في انتظار انفجار جماعي. والتاريخ الإنكليزي حافل بأزمات اجتماعية بقدر ما هي اقتصادية: ١٨١٥-١٨١٧، ١٨١٩، ١٨٢٦، ١٨٢٩- ١٨٣٥، ١٨٣٨- ١٨٤٢، ١٨٤٣-١٨٤٤، ١٨٤٨، من محطمي الآلات إلى الميثاقيين، من بترلو إلى "النقيب سوينغ"، من الحركات الزراعية إلى المعارك النقابية. فهنا وهناك، في البلاد، بقيت خميرة ثورية على الرغم من القمع والخيبات وضروب الفشل: وهو الشعور بأن حالة لا تطاق فرضت على ملايين من الكائنات البشرية الجائعة داخل مجتمع يغص بالثروة، المستعبدة في بلاد فخورة بحريالها. وقد حملت الطبقة العاملة الإنكليزية هذا المطلب، مطلب الخبز والحرية، بعناد، ولكنها لم تنجح في أن تجد، في طريقها، الثورة ولا الاشتراكية.

خلال القرن الثامن عشر، ولدت، في مهن متنوعة، بصورة متفاوتة الشرعية، روابط عمال شكلت الارتسام الأول للنقابية. وهذه المنظمات الحرفية المسماة "أندية"، حيناً، و"جماعات" أو "محافل"، أحياناً، وجمعيات أخوية أو تضامنية (هذه الأخيرة اعترف بها، فضلاً عن ذلك، بقانون ١٧٩٣، قانون الجمعيات الأخوية)، أحياناً أخرى أخذت على نفسها، كمهمة أولى، حماية المنتمين إليها. وهي تبذل جهدها، أيضاً، في مقاومة هبوط الأجور وفي الضغط على أرباب العمل، عند الحاجة بالإضراب وضمان احترام قواعد المهنة وأعرافها. ولم تتكون هذه المنظمات الأولى للدفاع العمالي إلا في المجال الحرفي، خاصة (عمال الطباعة والخياطين وصانعي القبعات في لندن، ممشطي الصوف في نورويتش وليستر، نجاري ورشات ليفربول البحرية، صناع السكاكين في شفيلد وحائكي الملابس في نوتنغهام)، ونادراً جداً في الصناعة الكبرى الناجمة عن الثورة الصناعية. وقد اجتمع، فيها، فعلاً، العنصران الأساسيان للنقابية: النضال و التضامن.

كانت السلطات المدنية أو سلطات أرباب العمل، قد حاولت، عبثاً، على عدة كرات، تحطيم هذه الروابط العمالية التي كانت تخشى تهديدها. ففي موجة الخوف الاجتماعي والرجعية المعادية لليعقوبية، في سنوات ١٧٩٣-١٧٩٨، قررت الأوليغارشية الحاكمة الخلاص من هذا الضغط المنظم للطبقات العمالية. وقد حصلت حكومة بيت على إقرار البرلمان، في عامي ١٧٩٩ و ١٨٠٠، لقانونين لا يمنعان التكتلات فقط، بل يمنعان، أيضاً، أية رابطة بين العمال. وعلى الرغم من صرامة التشريع استمرت الروابط في الوجود، بل وفي التنامي. فلا الملاحقات ولا التهديدات بالسجن استطاعت إيقافها. وجعل شبه السرية، وكذلك

تنوع صيغ العمل التي تخيلها العمال، القمع صعباً. إلا أن غياب وسائل التعبير القانوني ألزمت أكثر العمال تأثراً بالتغيرات التكنولوجية وتخفيض الأجور والبطالة على تبني صور نضال بدائية وفوضوية. وأشهر انفجارات العنف هذه حركات محطمي الآلات. فتلبية لنداء بعض المناضلين، هاجم محطمو الآلات الرمز الملموس لنظام إنتاج استتراقي ولا إنساني. وبالفعل، كانوا يستهدفون النظام الاجتماعي أكثر مما كانوا يستهدفون الآلة الجامدة.

وعندما عاد السلام، ومن أجل حماية الذات من الأزمات التي انهالت على البلاد وضربت المحرومين بقسوة، انخرط أكثر العمال نضالية في النشاط الراديكالي لسنوات ١٨١٦- ١٨١٩: فقد بلغت الخطابات واجتماعات المقاهي والمهرجانات والمظاهرات والفتن الذروة مع مذبحة بترلو عام ١٨١٩. وإذا كانت أغلبية الحرفيين والأجراء قد انضمت إلى برنامج مطالبات سياسية في جوهرها، فإن بعضهم استمر، بعناد، في إرادة تحويل الشروط الاقتصادية، والعمالة والأجر أولاً. وهكذا نظمت عدة مئات من عمال نسيج مانشستر الذين تعبوا من بؤسهم المتنامي مسيرة احتجاج في اتجاه لندن حاملين الأغطية التي يصنعونها وقد عرف عملهم باسم "مسيرة حائكي الأغطية".

واعتباراً من ١٨٢٠- ١٨٢١، عندما عاد الهياج الاجتماعي إلى الهبوط تحت التأثير المزدوج للقمع وعودة الازدهار، ظهر، بين الليبراليين، نشاط لتلطيف التشريع حول الروابط. واتفق الليبراليون والمحافظون المعتدلون على اعتبار أن المنظمات العمالية المسموح بها والتي تناضل في وضح النهار أقل خطراً من المنظمات السرية. وجعل رجال في اختلاف بليس وماك كولوش وهوسكيسون من أنفسهم المدافعين عن حرية الترابط. وأظهروا أن التشريع المعمول به يؤدي إلى زيادة التوترات والصراعات بين أرباب العمل والعمال دون أن يمنع، حقاً، التكتلات. ومن هنا جاء

التصويت على قانوني ١٨٢٤ و١٨٢٥ اللذين يسمحان بالروابط والتكتلات- أي بالنقابات والإضرابات- مع معاقبة الترهيب واستخدام العنف. وعلى الرغم من هذه التضييقات الجديدة، أصبح الدرب حراً أمام النهوض النقابي، وخرجت الاتحادات من اللاشرعية.

وخلال بضعة أشهر، شوهدت ولادة نقابية. وهكذا خلقت، عام ١٨٢٤، من بين جمعيات كثيرة أخرى، جمعية بناة الآلات البخارية ورابطة نجاري السفن في لندن، واتحاد عمال مناجم نورثمبرلاند ودورهام، عام ١٨٢٥، وأخوية النجارين عام ١٨٢٧... واندلعت حركات إضراب في النسيج والمناجم. وخلقت أول جريدة نقابية: "جريدة الاتحاد". ومع ذلك، لم تنعدم العقبات. فهناك، أولاً، بنية الطبقة العاملة الاجتماعية نفسها المؤلفة من فئات متعددة، مبعثرة جغرافياً، وذات مصالح متناقضة أحياناً: إن هذه التجزئة بين الحرفيين المستقلين وأجراء الصناعة الكبرى، بين المهنيين المتمكنين في مهنتهم وأدواتهم والعمال اليدويين الذين ليس لديهم أي تأهيل، بين العمال العميقي الجذور محلياً والمتسكعين الذين هم في ترحال دائم والمهاجرين الحديثي العهد (لا سيما الأيرلنديين منهم)، هذه التجزئة تجعل الوفاق والتضامن، وهما الشرطان الضروريان لحركة عمالية متينة، صعبين. وفضلاً عن ذلك، فقد بقيت عدائية عنيدة، من جانب أرباب العمل، في معظم المشروعات على الرغم من تشريع الاتحادات العمالية. وبدت ناجعة لإحباط محاولات التنظيم النقابي. فعديدون هم العمال الذين فقدوا كل أمل في استخدامهم منذ أن حددوا بوصفهم "قادة". وأخيراً، فإن شروط الحياة المرهقة تنمي الخمول أكثر مما تنمي القتالية. ويزيد في صعوبة التغلب على كل هذه العقبات كون التعليم من نصيب أقلية صغيرة. والأغلبية، ضحية الجهل وإحباط المعنويات، يتراوحون بين استسلام كئيب وانتفاضات غضب أعمى مفاجئة.

ولا تدخل الاشتراكية، حقاً، أبداً، ضمن هموم رواد الحركة النقابية. فالاتحادات، وهي جمعيات مقاومة مجمعة على أساس المهن، تعين أفرادها من بين الأرستقراطية العمالية. وانضمام أعضاء جدد يجري بموجب قواعد مفصلة وصارمة تقتضي تدرباً لمدة سبع سنوات ورسم انتساب وطقس تأهيل حقيقي. ويقبل النقابي التزامات تذكر بالتزامات الجمعيات السرية والماسونية. وتبقى الحركة النقابية متأثرة ببقايا من منظمات المهن القديمة والطقوس الدينية المتفاوتة العلمنة. وكل عضو مهتم بالمساعدة المتبادلة يقبل أن يدفع اشتراكاً مرتفعاً نسبياً. والصندوق النقابي يحصنه، فعلاً، ضد مخاطر المرض وفقدان الأجر في حالة الإضراب معاً. فهذه النقابية الأولى تمزج، إذن، مزجاً وثيقاً، بين المنافع المتبادلة والعمل الصناعي: وفي داخل هذه الجمعيات المغلقة للدفاع المهني، تظهر بعض أفكار التحرير والنضال. فمبادئ التضامن السهلة التعميم ستقود، بصورة طبيعية تماماً، إلى حركات أوسع. ومن هذه الاتحادية المتواضعة، ذات الأهداف المحدودة، يمكن أن تظهر نقابية أشد طموحاً وانفتاحاً. وبدلاً من أن تقتصر المنظمة العمالية على كونها مجرد مجموعة ضغط، فإنها سوف تتضخم إلى عمل تحويل للعلاقات بين رأس المال والعمل.

محاولات في اتجاه نقابية جماهيرية (١٨٢٩-١٨٣١)

في عام ١٨٢٩ بدأت، بفضل بزوغ للازدهار الاقتصادي، اندفاعة نقابية كبيرة. وكانت مراكزها الأربعة الكبرى، على الصعيد الجغرافي، هي لندن ومنطقة برمنغهام ومقاطعتي لانكشاير ويوركشاير الصناعيتان ومنطقة الـ"خزفيات" في ستافوردشاير. وبدلاً من الجمعيات العمالية الصغيرة الموجودة، المجزأة والمحلية، جرى التوجه نحو توسيع للاتحادات العمالية. وازدوجت الاختراقة العددية بامتداد إلى قطاعات مهنية جديدة وفئات عمالية جديدة: فمن جهة، جاءت الصناعة الكبرى، خاصة في

النسيج والمناجم، لتحل محل الحرفية المترلية والمهن اليدوية القديمة كمجالات تعبئة للنقابيين. ومن جهة أخرى، بدا العمال اليدويون والمياومون في الصناعة والزراعة في تنظيم أنفسهم إلى جانب العمال المؤهلين الذين كانت لهم، حتى ذلك الحين، الأرجحية في الحركة. وهكذا ولدت فكرة "نقابة عامة" تجمع، على المستوى القومي، مختلف مستويات التسلسل العمالي.

وقد انطلقت المبادرة من مقاطعات اللانكشاير النسيجية. فقد اندلعت اضطرابات بين عمال غزل مانشستر وستوكبورت، وفي نهاية عام ١٨٢٩، أسس مؤتمر قومي حضره مندوبون من إنكلترا واسكتلندا وأيرلندا "الاتحاد العام الكبير لعمال غزل المملكة المتحدة". وهذه أول نقابة بريطانية كبيرة. وكان على رأس الحركة جون دوهرتي، وهو أيرلندي كاثوليكي جاء صغيراً جداً ليعمل في مصنع غزل القطن في مانشستر ولفت الانتباه إليه كمناضل جريء في النضال ضد قوانين التجمع، ثم بحماسته في الإضرابات المحلية. وكان، كأوين مؤمن، يريد خلق تعاونيات نموذجية وفتح أبواب الاتحادات العمالية أمام العمال غير المؤهلين وتوحيد جملة النقابيين مع مطالبته، في الوقت نفسه، بتشريع للعمل. وفي آذار ١٨٣٠، أطلق جريدة نقابية وتعاونية، "جريدة النقابات التعاونية المتحدة" ليجعل منها جهاز اتصال بين المهن، وفي تموز ١٨٣٠، نجح في أن يشكل، لدى مؤتمر في مانشستر، أول "نقابة عامة" تضم مختلف النقابات المنظمة على صعيد محلي: وهي الرابطة القومية للنقابات المتحدة لحماية العمل. وانتشر النشاط في كل مكان. ورد إغلاق المصانع في وجوه العمال على الإضرابات. وانتقلت الحمى الاتحادية من مدن اللانكشاير النسيجية إلى المناطق الوسطى و"خزفيات" ستافوردشاير ومناجم اليوركشاير وبلاد الغال والدربيشاير. وانضمت الصناعات التعدينية بأعداد كبيرة. وفي عام ١٨٣١، أكدت الرابطة القومية أنها تضم

مائة ألف منتسب. وظهرت في صناعات اليوركشاير الصوفية نقابية مناضلة كان مركزها ليدز، ولكنها كانت بطرائق جديدة (كانت السرية هي القاعدة فيها) وبنية مستقلة. وبلغت الموجة الاتحادية لندن أيضاً: فقد خلق عمال البناء اتحاداً قومياً للطبقات العاملة، وفي عام ١٨٣١، شكل جون غاست الاتحاد العمالي المتروبولي، وهو نوع من بورصة عمل تضم مهناً متنوعة في العاصمة. ولكن الحركة العمالية في لندن كانت تبدي المزيد من الاهتمام بالإصلاح السياسي والبرلماني وتقدم فرق الصدام للراديكالية. وعلى العكس من ذلك، كان الإلحاح ينصب، في الشمال، على النضال الصناعي: فهناك كانت تسود نقابية المشروع.

إلا أن الحركة كشفت عن كونها هشة وعابرة. فعلى الرغم من تخمر كثيف وآمال كبيرة، وبالذات حين بدا النجاح قريباً جداً، بدأت الصعوبات. فقد ظهرت خلافات داخلية حول التكتيك والأهداف وتصلبت مقاومة أرباب العمل في كل البلاد. وفصلت خصومات بين عمال الغزل الذين أضعفهم إضراب غير موفق وأعضاء المهن الأخرى. ومنذ ١٨٣٢ انشطرت الرابطة الوطنية إلى قطع.

وفي البرهة نفسها دخلت مناطق الجنوب الزراعية في حالة غليان. وكانت ثورة الأرياف الكبرى. فقد لجأ إلى العنف المياومون الزراعيون في نورفولك وسوفولك وكنت وسوراي وسوسكس وهمبشاير مدفوعين بقوة اليأس أمام التدهور المستمر لأجورهم. ففي كل مكان حطمت آلات (وخاصة دراسات) وأحرقت بيادر وأهراءات. وقام قادة مرتجلون على رأس عصابات هنا وهناك. وهز خوف كبير الملاكين وقرر الأرستقراطيون الهويغ الذين كانت الحكومة تتألف منهم (وخاصة ملبورن وزير الداخلية) إرسال الجيش لإعادة النظام. وكان القمع قاسياً ودامياً: تسع حالات شنق و٤٥٧ حالة نفي. ومع ذلك، سوف يبقى اضطراب متفرق يغذي مناخ انعدام ثقة ثورياً.

وعند ذلك جـــرى اللقـــاء بـين اشـتراكية أويــن والنقابيــة الــتي كـــانت في أوج صعودها. فمن جهــة أولى، انتــهز الأوينيــون الفرصــة الــتي ســنحت لهــم، ومــن جهــة أخــرى بــدت الطبقــات الكادحــة، فجــأة، جــاهزة لتلقــي النظريـــات التعاونية التي كانت مقتصــرة، حــتى ذلــك الحــين، علــى جماعــات صغــيرة مــن الأتباع المتحمســين. وأويــن الــذي لاحــظ يقظــة الجماهــير رأى، فيــها، برهــة ممتــازة لانتصــار أفكــاره. وزاد في إيجابيــة الفرصــة أن دوهــرتي، قــائد الحركـــة العماليــة، كـــان مــن تلاميــذه. فيجــب، إذن، الإفــادة مــن منــاخ المطــــالب الاجتماعيــة الثــوري، ولكــن دون الاشــتراك، أبــداً، في الحركــة مــن أجـــل إصلاح البرلمـــان.

وكانت جماعات تعاونيــة أوينيــة قــد دلــت علــى الطريــق مــن قبــل. فجمعيــة لنــدن التعاونيــة المؤسســة عــام ١٨٢٤ قلــدت، عــام ١٨٢٧، مــن جـــانب جمعية برايتون التعاونية الـــتي أسســت بدفــع مــن الدكتــور وليــم كنــغ وبدعــم من معهد برايتون العمـــالي. وفي كــل مكــان/ تقريبــاً، افتتحــت مخــازن تعاونيــة علــى نمــط مخــزن برايتــون. ففــي عــام ١٨٢٩، ظــهرت الرابطــة البريطانيـــة لتأســيس المعرفــة التعاونيــة، مــع جريدتهـــا "المتعــاون البريطــــاني".وفي عـــام ١٨٣٠، أحصــي حــوالي ٣٠٠ جمعيــة تعاونيــة تــوزع معظمــها بــين لنـــدن والشــمال والمنــاطق الوســطى. وفي عـــام ١٨٣٢، ارتفــع العـــدد إلى ٥٠٠. واستخدم بعــض هــذه الجمعيــات لنشــر العقــائد الأوينيــة فقــط: وهــذه هــي الحال مع المؤسسة الرئيســية، "الاتحــاد الوطــني للطبقــات الصناعيــة" الــتي كــان يديرهــا أويــن نفســه. وعملــت أخــرى كمخــازن تعاونيــة يديرهــا أوينيــون. وأخيراً، وجد عـــدد مــن التعاونيــات الإنتاجيــة الــتي كــانت تصنــع المنتجــات التي كانت تباع، بعد ذلـــك، في المخــازن التعاونيــة. وهــذه الفئــة الأخــيرة هــي الــتي نمــت، في داخلــها، الصلــة مــع الاتحــادات العماليــة. ففــي كثــير مــن

المناطق، امتزجت الفعالية النقابية والإنتاج التعاوني بمبادرة من مجموعات عمالية صغيرة اجتذبتها الأفكار الجديدة (دون أن تكون، بسبب ذلك، أوينية تقليدية دائماً)، فقررت أن تترجم إلى أفعال رغبتها في إحلال نظام تعاوني محل نمط الإنتاج الرأسمالي. وعندما أدرك أوين الفائدة التي يمكن لمذهبه أن يستخلصها من هذا التحالف مع النقابات، انطلق، بكل طاقته، في المشروع من أجل تسلم قيادة الحركة النقابية.

ومن هنا ولدت فكرة بورصات تبادل العمل حيث يستطيع العمال أن يبيعوا منجاتهم المصنعة بالنمط التعاوني مباشرة. وهكذا يحذف رب العمل الرأسمالي والتاجر الرأسمالي، في الوقت نفسه، ويستبدل باقتصاد السوق اقتصاد إنتاج وتبادل عمالي. فأطلق أوين، إذن، عام ١٨٣٢، في لندن، البورصة الوطنية لتبادل العمل العادل. وسرعان ما خلقت مؤسسة مماثلة في برمنغهام. وعلى أساس النظرية الأوينية حول العمل الخالق الوحيد للقيمة، كان سعر السلعة يحدد بموجب زمن العمل المنفق في صنعها مع إضافة سعر المادة الأولية طبعاً. وكان المكلفون بالتقديرات وبتحديد معدلات التبادل "العادلة" من النقابيين. ولإنهاء سلطة المال، دخلت في التداول عملة جديدة: "بطاقات العمل".

وبدا النظام، في البداية، ناجحاً. فقد أفاد من تيار ثقة وفضول. ولذلك مضت التبادلات على ما يرام. فخلال الأشهر الأربعة الأخيرة من عام ١٨٣٢، مثل مجموع السلع التي خزنت ٤٤٥ ألف ساعة عمل (معادل إحدى عشر ألف ليرة إسترلينية)، منها ٣٧٦ ألف (أي ٩٤٠٠ ليرة) جرى تبادلها (أي اشتريت). وقبلت "بطاقات العمل" حتى من جانب التجار. وتساءل بعض الأوينيين، بنشوة، عما إذا لم تكن الاشتراكية ستحل، حقاً، محل اقتصاد السوق. إلا أنه كان عليهم أن يفيقوا، سريعاً جداً، من حلمهم. فلم تتوصل البورصة إلى إحكام الطلب على العرض: وبقيت التجربة قاصرة على قطاع ضيق من الصناعة، قطاع الإنتاج

الحرفي في ورشات، ولم تشمل النسيج ولا الغذاء. ولذلك كانت تنقص منتجات استهلاكية كثيرة، في حين كانت تتراكم، في أعداد زائدة، منتجات أخرى على رفوف السلع غير المباعة. وفضلاً عن ذلك، حافظت بطاقات العمل على صلة واضحة بأسعار السوق بدلاً من أن يحددها زمن العمل وحده. وفي عام ١٨٣٣، استلمت بورصة العمل "رابطة لندن للمهن المتحدة": فحلت إدارة عمالية محل محبي البشر الأوينيين الذين أداروا المشروع حتى ذلك الحين.

وقد انطلقت الحركة العمالية، في اندفاعتها، إلى بلوغ عدة أهداف في وقت واحد. فقد رمت حملة قادها أوين وفيلدن إلى تحديد مدة يوم العمل (١٨٣١). وخلق أوين، بالاشتراك مع دوهرتي، منظمة جديدة لدعم يوم العمل المؤلف من ثمان ساعات، جمعية تنشيط الإحياء القومي (١٨٣٣).

وكان عام ١٨٣٣ سنة احتجاجات عنيفة في العالم العمالي. فغداة إصلاح ١٨٣٢ الانتخابي، التفتت الأوساط الشعبية التي خاب أملها من السياسة وأغضبتها البورجوازية الراديكالية التي خانتها نحو النضال الاقتصادي والاجتماعي. فلم تعد تريد أن يجني آخرون، بمكر، أرباح نشاطها الخاص. ووضع النظام الاجتماعي، مباشرة، موضع الهام. وأفاض أوبريان، القائد الميثاقي المقبل، في "بور مانز غارديان"، في التنديدات الجارحة: "كل رذائل الطبيعة البشرية وخرافاتها ناجمة عن حرب الغنى المفترسة ضد الفقر. إن رغبة إنسان ما في العيش على ثمار عمل إنسان آخر هي خطيئة العالم الأصلية". ولم يجد أوين مشقة في رسملة مشاعر الإحباط هذه لمصلحته. فقد رأى في ذلك، وهو الساعي وراء تجمع كبير للطاقات العمالية، فرصة ثورة حقيقية لإقامة نظام اشتراكي وتعاوني. وانساق المناضلون وراء اندفاعة ثقة كبيرة، سواء أجاؤوا من الراديكالية أم من الأوينية، في تأكيدهم من السقوط القريب للرأسمالية.

وتغلبت الاستراتيجية النقابية، في كل مكان، على الاستراتيجية السياسية.

واقترح أوين، عام ١٨٣٣، في مؤتمر يمثل النقابيين والتعاونيين، إطلاق منظمة واسعة، الاتحاد الأخلاقي الكبير للطبقات المنتجة في بريطانيا وأيرلندا. ويجب أن تنتظم كل المنظمات العمالية فيه. وهدفه مزدوج: التنسيق بين التكتلات المحلية، وخاصة من أجل الإضرابات وزيادات الأجور، من جهة، وإحلال اقتصاد اشتراكي قائم على التعاون محل نظام السوق من جهة أخرى. وقد لقي المشروع استقبالاً حماسياً. ويتنبأ أوين في جريدته "الأزمة"، بحلول المجتمع الجديد: "هذه لمحة موجزة عن الطفرات العميقة التي تتحضر والتي ستظهر، فجأة، في مجتمعنا كلص في الليل... لن يكون هناك دم مسفوك، ولا عنف، ولا مظالم... سوف تتخذ، على المستوى القومي، تدابير لإشراك كل الطبقات الكادحة في الحركة الإجمالية الكبرى، وسوف يبقى كل قطاع على علم بالفعاليات الجارية في القطاعات الأخرى. ولن يعود هناك عمل للمنافسة، وسوف تدير كل المصانع شركات وطنية... وستترابط الهيئات المهنية في محافل ستشكل مجموعة كافية لضمان حسن سير المشروع...".

وبالفعل، أبصرت النقابة العامة النور، عام ١٨٣٤، باسم "الاتحاد الوطني الكبير الموطد للمهن". وكان النجاح صاعقاً. ومضى مبشرون عبر البلاد وبشروا بالخبر السعيد وجمعوا الانتسابات وأهلوا الأعضاء الجدد المقبولين في "المحافل" (الشعب المحلية) بموجب طقوس مستعارة من الماسونية بفرض يمين ولاء عليهم. وجرى الانتساب في كل مكان، حتى في أكثر القطاعات المهنية تعرضاً للإهمال، من عمال مصانع وعاملين في الحقول. وكان ذلك "هوس النقابية" حسب تعبير ويب. وقد تلقى الاتحاد الوطني الانتساب الكثيف للمياومين والعمال اليدويين وأجراء الصناعة الكبرى، في حين أن الأرستقراطية العمالية للمهن القديمة (النجارين، الميكانيكيين إلخ...) ظلت بعيدة. وفي بضعة أشهر وصل الاتحاد إلى رقم النصف

مليون الهائل. ولكن هشاشة كبيرة ناجمة عن نقص التلاحم والتباينات الجغرافية والمهنية ونقص المال (كانت الاشتراكات تدفع بصورة غير منتظمة) وازنت هذه القوة العددية. وعبثاً ما تعاقبت المهرجانات والعرائض والإضرابات، فقد اصطدم الاتحاد بمقاومة مستميتة من أرباب العمل. فهؤلاء الأخيرون المصممون على تحطيم النقابة ضاعفوا من إغلاق المصانع في وجوه العمال وفرضوا توقيع "وثيقة" يتعهد، بموجبها، عمالهم بعدم الانتساب إلى اتحاد عمالي، وخاصة في اليوركشاير ودربي ولندن. وتلقوا دعم الحكومة التي مارست، باسم الملكية التي تهددها "الطبقات الدنيا"، قمعاً شرعياً باستخدام التشريع ضد المؤامرات: ومن هذا القبيل، الحلقة العتيدة التي تضمنت الحكم بالنفي على ستة مياومين من دورشستر ("شهداء تولبودل"). وأدت خطة الترهيب المضافة إلى الخلافات الداخلية بين أوين ونائبيه، ج.موريسون وج.أ.سميث وإحباطات بعض المضربين ونقص المال إلى ارتداد إلى وراء ثم إلى فشلها. وحل الاتحاد الوطني في آب ١٨٣٤.

ولم يدم الجهد سوى بضعة أشهر، ولكنه ترك آثاراً دائمة. فحتى لو كان أوين قد طلق كل دعوة إلى النضال الطبقي، بل وحتى إلى الإضراب، فإن الحركة كانت نصف ثورية فعلاً. فقد كونت، متجاوزة الإطار الضيق لنقابية محلية، طموحاً عالياً هو الجمع بين المصاريع الثلاثة للثلاثية الأوينية والعمالية لسنوات ١٨٣١-١٨٣٤: المخزن التعاوني، بورصة العمل والاتحاد العمالي. فللمرة الأولى عرفت بريطانيا حركة عمالية جماهيرية ذات أهداف اشتراكية الصبغة: وفضلاً عن ذلك، فإن فكرة الإضراب العام، أو "العطلة الوطنية الكبيرة"، الوارد بين سطور أوين والذي أطلقه بنباو عام ١٨٣١ أصبحت، منذ ذلك الحين، في الجو: أليس هو أفضل وسيلة للعمال من أجل الاستيلاء على السلطة في الصناعة؟ إن الدرس سوف يستعاد، سريعاً، من جانب الميثاقية قبل أن تستعيده، فيما بعد،

النقابية الثورية.

الميثاقية من ١٨٣٦ حتى ١٨٤٨

الميثاقية والاشتراكية

من وجهة نظر بريطانية، تمثل الميثاقية أقوى وأعمق وأغنى حركة تحرير شعبية عرفتها إنكلترا الحديثة. أما من منظور أوروبي، فهي تشكل إحدى محاولتين عماليتين ثوريتين كبيرتين في القرن التاسع عشر، على اعتبار أن الأخرى هي كومونة ١٨٧١. وقد انتهت، كالكومونة تماماً، إلى الفشل.

وقد سال حبر كثير بصدد العلاقات بين الميثاقية والاشتراكية. والواقع هو أن الميثاقية لم تكن، حتى ١٨٤٨، اشتراكية بالمعنى الحقيقي للكلمة. فهي لم تسع، لا في أهدافها ولا في مذهبها، وراء تحويل لبنية المجتمع الاقتصادية. و لم يكن الاشتراكيون- الأوينيون التعاونيون أو تلاميذ هودغسكين وتومبسون- يشكلون، بين القادة كما بين الجماهير- سوى أقلية صغيرة. وحتى ١٨٤٧، كان إرنست جونز الذي سيصبح أكثر أبطال الاشتراكية حماساً يرى أن مبادئ الميثاق لا تعني "الاشتراكية أكثر مما تعني الاستبدادية". وكان أوكونر، أكثر القادة الميثاقيين راديكالية، يتعاطف مع أنصار الاقتصاد الكلاسيكي، في معارضته للجمعنة، أكثر منه مع الاشتراكيين. وهو يعلم أن من مصلحة العامل نفسه أن يدعم رأس المال لأن العمال "لا يستطيعون، جميعهم، أن يكونوا رأسماليين".

والكثير من المناضلين الميثاقيين، أو حتى، ببساطة، الكثير من العمال الذين انضموا، في برهة أو في أخرى، إلى العرائض أو الاجتماعات، كانوا، بالأحرى، من الذين يحنون إلى الماضي. فما يرفضونه، بعناد، هو أن يدخلوا في طوق العصر الصناعي الجديد الذي يسحق تقاليدهم واستقلالهم وعلاقاتهم الأسرية وكرامتهم كعمال. فهم يعبرون عن ضيقهم بشكل مؤثر وقد أصابهم القلق والحيرة أمام المكننة وتذبذبات

العمالة والإدارة اللاإنسانية للمعونة (إثر قانون الفقراء الجديد). وضمن هذا المعنى، كانت ميثاقية القاعدة، دائماً، عاطفية أكثر منها مذهبية. فقلقهم لا يصل إلى إعادة بناء متعمدة للمجتمع، بل إلى إرادة ثابتة في التصدي لقوى القمع التي تهددها. وأقصى ما تتوق إليه هذه العناصر، على مستوى التنظيم الاقتصادي، هو تدخل الدولة بواسطة تشريع يحمي الأجور ويحدد مدة العمل ويفرض، في المصانع، شروط أمن وصحة افضل ويلغي فظاظات قانون الفقراء. ويهتم بعض الميثاقيين بإصلاح الائتمان والنقد، ولكن الأمر لا يدور إلا حول أقلية غالباً ما تكون، من جهة أخرى، ضحية نظريات خيالية وخطط غير قابلة للتطبيق. والاشتراكيون، أنفسهم، منقسمون، داخل الميثاقية، إلى اتجاهات عديدة: تلاميذ أوين الأوفياء لمخططات "قرى التعاون" ولفكرة التربية العمالية، أتباع الريكارديين، أنصار الاشتراكيات القارية المبشرة بجمعنة كلية، إلى حد ما، لوسائل الإنتاج وبالحياة المشاعية. والواقع هو أن الجماعات الاشتراكية الصغيرة لم تصل، في أية برهة، إلى قيادة المنظمات الميثاقية، حتى على الصعيد المحلي.

ولكن ذلك لا يحسم المسألة. وهذا، أولاً، لأن الميثاقية، بوصفها مطلبية تحرير سياسي تنزلق، حتماً، نحو التحرير الاجتماعي. فالحرية بالنسبة لأنصارها، لا تنفصل عن العدالة. وأكثر من ذلك، بكثير أيضاً، فإن النضال من أجل الديمقراطية السياسية ليس سوى المصراع الأول من ثنائية: فبعد الحرية سوف تأتي المساواة. ومثل هذه الرؤية هي، فوق ذلك، مطابقة لتقليد الراديكالية، من كارترايت إلى جمعية لندن للمراسلة، من كوبيت وكارليل إلى هيوم وآتوود.

ومن جهة أخرى (وهذه هي النقطة الرئيسية) أدت الميثاقية، بتعبئتها الطاقات الشعبية خلال حوالي اثني عشر سنة، إلى تكوين وعي ثوري. وموجة العمق هزت البلد حتى أعماقه. وإذا كانت قد وجدت، بين كل

الحركات، حركة طبقية، فهي الميثاقية حقاً. فالميثاقية، وهي انتفاضة عمالية ضد النظام الذي فرضته الطبقات الحاكمة، تشكل تجربة متميزة بالنسبة لنمو الاشتراكية. وهذا المعنى هو الذي أحدثت، ضمنه، انطباعاً كبيراً لدى ماركس وأنغلز والذي استطاع لينين، من أجله، أن يعرفها بوصفها "أول حركة ثورية للبروليتاريا مستندة، حقاً، إلى الجماهير ومنظمة سياسياً". وربما تأرجحت استراتيجية النشاط العمالي وسط التناقضات: ولكن سمة أساسية تبقى: هي إرادة العمال أن يأخذوا مصيرهم بين أيديهم بتمردهم ضد المصير الذي صنعه لهم المجتمع والدولة مهما كان قادتها، محافظين كانوا أم أحراراً، أرستقراطيين عقاريين أم بورجوازيين رأسماليين. ويلخص حوار المطلب الميثاقي. ففي عام ١٨٣٥، وأمام لجنة برلمانية، طرح على عمال نول يدوي السؤال التالي: "إلى أي حد زاد رضى الطبقات الكادحة عن نظام البلد منذ إصلاح ١٨٣٢ الانتخابي؟". وقد ردوا قائلين: "الإصلاح، بالنسبة لنا، مجرد تدبير محسوب للربط بين الأرستقراطية والطبقات الوسطى من أجل اقتسام السلطة وترك العمال بين يدي هذه السلطة كأنواع من آلات تعمل حسب مشيئة الحاكمين".

التسلسل الزمني للميثاقية

تمتد فترة الميثاقية الكبيرة، كنشاط شعبي جماهيري، بين ١٨٣٦ و١٨٤٨[1]. ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة أطوار متميزة. ويبدأ الطور الأول حوالي ١٨٣٥-١٨٣٦ ويصل إلى ذروته عام ١٨٣٨-١٨٣٩. ويمضي الطور الثاني، وهو أقصر بكثير، بين ١٨٤٠ و١٨٤٢. وأخيراً، بعد فجوة، يبعث النشاط، من جديد، ليزدهر عام ١٨٤٧-١٨٤٨ وينتهي بسلسلة ضروب الفشل من نيسان إلى حزيران ١٨٤٨.

١-بعد ١٨٤٨، عدلت الميثاقية وضاقت.

وقد ولدت الميثاقية تحت ضغط عوامل عديدة: خيبات عمالية إثر اضطرابات ١٨٣٢ السياسية و١٨٣٤ النقابية، تطبيق قانون الفقراء الجديد لعام ١٨٣٤، أزمة المهن الحرفية القديمة، حيوية التقليد الراديكالي في التحرير الديمقراطي. وحرر عداء أصيل لـ "الباستيلين التوأمين"، المصنع والملجأ، طاقة ثورية أتت لتوظف في حركة مطلبية سياسية يحاول الراديكاليون تقنينها لمصلحتهم، ولكن العمال احتفظوا، لها، باعتزاز وإصرار، بطابع المعركة الاجتماعية المستقلة. وفي عام ١٨٣٦، أسست جماعة من الحرفيين اللندنيين الذين نجد، بينهم، راديكاليين وأوينيين ونقابيين "رابطة عمال لندن". وعلى رأس هذه الجماعة، أطلق مناضلان، وليم لوفيت (١٨٠٠-١٨٧٧) وهنري هذرينغتون (١٧٩٢-١٨٤٩)، حملة تحريض من أجل الاقتراع العام. وكانا يأملان، على هذا النحو، أن يضموا الطبقة العاملة إلى برنامج يوحد بين المستائين ويشق الإصلاح السياسي، عند الحاجة، الدرب أمام الإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية. وقد حرروا، بالاشتراك مع فرنسيس بليس، "ميثاق الشعب" الذي أعطى اسمه للحركة. وهو يتضمن ستة مطالب- كلها سياسية. وهذه النقاط الست هي:

١) الاقتراع العام (للذكور).
٢) التجديد السنوي للبرلمان.
٣) الاقتراع السري.
٤) تعويض برلماني للنواب.
٥) إلغاء الحد الضريبي اللازم ليمكن للشخص أن ينتخب نائباً.
٦) التعادل بين الدوائر الانتخابية.

وتشكلت روابط في البلاد تقليداً لرابطة عمال لندن والاتحاد السياسي لبرمنغهام الذي كان يقوده توماس آتوود (١٧٨٣-١٨٥٦). وأثار الميثاق، وهو صرخة تجمع الحركة، صدى خارقاً بين العمال الذين كان

كثيرون منهم يرون أنهم يجب أن لا يعتمدوا إلا على أنفسهم من أجل تحقيق مطالبهم. وعند ذلك انضم إلى الحركة صوت قوي، صوت فيرغس أوكونر (١٧٩٤-١٨٥٥)، ليلهب جماهير البروليتاريين الجائعين والمستغلين. وكانت جريدة أوكونر، "نورثرن ستار"، تطبع خمسين ألف نسخة. وقدم برونتير أوبريان (١٨٠٥-١٨٦٤) موهبة القول والقلم نفسها. وتدخلت تيارات أخرى في الحملة من أجل الميثاق بدفع من مصلحين اجتماعيين مثل فيلدن (١٧٨٤- ١٨٤٩)، وهو صانع قطنيات راديكالي، وأوستلر (١٧٨٩- ١٨٦١)، وهو رب عمل من المحافظين، وستيفنس (١٨٠٥-١٨٧٥)، هو واعظ من الطائفة الميتودية. وشهد عام ١٨٣٩ ذروة النشاط مع اجتماع مؤتمر الميثاقيين في لندن. وقد حضرت، بصورة محمومة، عريضة عملاقة لمجلس العموم. ولكن المندوبين تواجهوا، وسط خطابات لا تنتهي، في صراعات عقيمة حول الخطة التي يجب اتباعها. فبعضهم اقترح الإضراب العام على صورة وقف للعمل خلال شهر ("الشهر المقدس" أو الإجازة الوطنية). ولم يتردد الآخرون، في الكلام على الأقل، في اللجوء إلى "القوة الجسدية". واقترح آخرون سحب المال من المصارف. وتواجه المتطرفون والمعتدلون. وتصرفت الحكومة بقسوة واعتقلت عدة قادة. وحل المؤتمر الميثاقي وسط الفوضى واندلعت انتفاضة مسلحة صغيرة في بلاد الغال حيث فشل جون فروست (١٧٨٤-١٨٧٧) في زحف نحو نيوبورت. وهبط النشاط في حين كان خمسمائة ميثاقي، على الأقل، في السجن.

وبدأ طور جديد للميثاقية مع خلق، على المستوى الوطني، لمنظمة مكرسة لتنسيق النشاط. وقد سيطر على "الرابطة الوطنية من أجل الميثاق" أوكونر وأنصاره. وأدخل أوكونر في الميثاقية، دون أن يكون الديماغوجي المفسد الذي صوره خصومه، نبرة عاطفة وعنف ثورية، ولكن ذلك كان دون رؤية واضحة للخطة التي يجب تبنيها. وبلغت الحملة الميثاقية الجديدة

المدفوعة بالهمود الاقتصادي ذروتها عام ١٨٤٢: فوجهت العريضة الثانية إلى البرلمان الذي رفضها بعد مناقشة طويلة حول الاقتراع العام.

واعتباراً من ١٨٤٢، فقدت الحركة الميثاقية الكثير من قوتها. فقد أضعفت خصومات الأشخاص والمذاهب غير المنقطعة الحركة التي انقسمت إلى تيارات متعددة. والواقعة الأخطر هي أن الحركة من أجل التبادل الحر المدعومة من رابطة إلغاء قوانين القمح شكلت منافسة جدية. وتحول كثير من الميثاقيين عن النشاط العمالي لينضموا إلى التحالف مع البورجوازية الإصلاحية لرابطة إلغاء قوانين القمح. وبين ١٨٤٥ و١٨٤٨، أطلق أوكونر خطة ضبابية حول مستعمرات زراعية بإعادة إنشاء شركة الأرض التعاونية الميثاقية. وبعد عدة محاولات غير مثمرة، أفلست هذه الأخيرة عام ١٨٤٨. إلا أن تجدداً للنشاط حدث عام ١٨٤٧-١٨٤٨وسهله الهمود الاقتصادي طبع بطابعه الاندفاعة الميثاقية الأخيرة. واستدعي مؤتمر ميثاقي جديد اجتمع في لندن، وحررت عريضة ثالثة جمعت عليها مئات ألوف التواقيع، ولكن المظاهرة الكبيرة المنظمة، في ١٠ نيسان ١٨٤٨، في كننغستون كومون، تفرقت دون نتيجة. وجمعت الاجتماعات، في مناطق الشمال الغربي والشمال الشرقي مئات ألوف الأنصار، واندلعت، في أيرلندا، انتفاضات مبعثرة، ولكن مقاومة الحكومات والطبقات القائدة المصممة انتصرت على طاقة الميثاقيين وجرت اعتقالات بين القادة. وفي بداية صيف ١٨٤٨، انطفأت الحركة وسط الخيبة العامة.

البناءات المذهبية: برونتير أوبريان

إن برونتير أوبريان الذي لقبه أوكونر بـ "معلم مدرسة الميثاقية" هو الذي نستطيع أن نكتشف لديه أكثر الأبحاث النظرية أصالة وأقربها إلى الاشتراكية. فهذا المحامي ذو الأصل الأيرلندي، ابن أحد تجار الخمور، المتعلم في جامعة دبلن والذي كسبته الراديكالية بفضل معاشرته لكوبيت

وهنت، كان منظراً وكاتباً صحفياً ورجل عمل في وقت واحد. وقد أمنت له مقدرته الخطابية وقوته التواصلية وقدرته الملحوظة على التكيف مع روح الجمهور جماهير متحمسة: فقد كان أوبريان واحداً من أكثر الخطباء الميثاقيين حظوة بالاستماع المشغوف. ولكنه مارس نشاطه بالقلم بقدر ما مارسه بالكلام: فبعد أن كتب "المدافع عن الفقير"، شارك في تحرير الـ "ناشيونال ريفورمر" و"نورثرن ستار". وفي عام ١٨٣٨، نشر ترجمة لكتاب بووناروتي، "المؤامرة من أجل المساواة، المسماة مؤامرة بابوف". وسوف تجمع سلسلة من مقالاته، فيما بعد، في مجلد، تحت عنوان "ولادة عبودية البشرية ونموها ومراحلها". والتأثير الثلاثي لبابوف وروبسبيير وأوين هو الذي تكون، ضمنه، فكر أوبريان الذي غالباً ما كان بلاغياً ومبهماً.

وقد ندد أوبريان الذي كان يبحث عن أساس نظري للميثاقية كحركة طبقية، مبكراً جداً، بمظالم النظام الاجتماعي تنديداً قوياً: "حتى الآن، لم تكن كل حكومات العالم سوى مؤامرات للأغنياء ضد الفقراء. وبعبارة أخرى لم تكن سوى حيل أقوياء وماكرين لسرقة الضعفاء والجهلة وإبقائهم تحت سيطرتهم. والحكومة الإنكليزية الحالية هي من هذا النوع ("المدافع عن الفقير"، ٧ آذار ١٨٣٥). وقد مارست الثورة الفرنسية التي نعرف لغتها تأثيراً حاسماً على تكوين أوبريان. فهذا الأخير يظن نفسه، روح يعقوبي من عام ١٧٩٣، أو روح متآمر بابوفي. وإذا كان الاقتراع العام هو المطلب الأول، فذلك لأنه شرط كل تجديد اجتماعي. وكما أن الثورة الفرنسية قاتلت من أجل انتصار المصلحة العامة، مصلحة البشرية، على المصالح الخاصة (وهذا هو معنى نضال روبسبيير ضد الجيرونديين)، كذلك يدور الأمر، اقتداء ببابوف، حول تأمين السعادة بالمساواة عن طريق انتزاع مقاليد القيادة من أوليغارشية قامت بالعنف: "حق الأقوى الوحيد الذي يعترف به المتوحش، ظل، على ما يبدو، الميثاق الأساسي

لكل الدول المتمدنة. فالمتوحش، المتشرد، التائه، لا يطلب سنداً لتملك نتاج عمل جاره سوى سند تفوقه في القوة أو مهارته في الاستيلاء على فريسته. والمتمدن يتصرف، على وجه الدقة، على الرغم من أن ذلك يجري بصورة مقنعة، بموجب المبادئ نفسها. إن وسائلهما مختلفة، ولكن أغراضهما وغاياتهما واحدة".

وقد طرحت المسألة الاجتماعية في إنكلترا، عام ١٨٣٧، بالتعابير نفسها التي طرحت بها في فرنسا في برهة الثورة. والأرستقراطية والبورجوازية كانتا تلعبان، حيال الأمة، الدور "القاتل والمدمر" نفسه: فقد استولت النبالة على الأرض، واستولت الطبقة الوسطى على المال والائتمان. والبروليتاريون الذين لا يملكون أرضاً ولا مالاً كانوا في حالة عبودية مطلقة أمام هؤلاء المغتصبين. فالهدف هو، إذن، "المساواة الاجتماعية للجميع"،والوسيلة هي "المساواة السياسية لكل واحد وللجميع". وللوصول إلى ذلك، يجب تنظيم الطبقات الكادحة بصورة ناجعة. فيدعو أوبريان النقابات، إذن، إلى الانخراط في المعركة من أجل الاقتراع العام. ولا شك في كون العمل الاقتصادي للنقابات مفيداً، ولكن العمل السياسي أكثر نجاعة وضرورة بكثير. فبما أن سلطة صنع القوانين هي في أيدي الطبقات العقيمة التي تسيطر على البرلمان وبما أنها تستخدم القانون لتخلد عبودية الطبقات المنتجة، فبلوغ الاقتراع العام هو الذي سيجعل العمال قادرين على وضع حد للاستغلال وللإطاحة بتنظيم اجتماعي تعسفي وغير عادل.

ويمضي أوبريان أبعد من ذلك فيهاجم، منذ بعض نصوص "المدافع عن الفقير"، الملكية نفسها: "الملكية بالمعنى الحديث للكلمة تعني الحق الذي يملكه (أ) في اقتطاع حصته من نتاج (ب) بموجب القانون وذلك، بالطبع، دون موافقة (ب) ودون إعطائه معادلاً. هذا هو المعنى الحديث للملكية: فمهاجمة الملكية هي، بالتالي، عي مهاجمة السرقة". إلا أن العمل

من أجل محاربة الملكية، "مصدر كل شر"، يجب أن يكون سياسياً وليس اقتصادياً على اعتبار أن المهم هو السيطرة على القانون، أي على الدولة.

فأوبريان يعود، دائماً، إذن، إلى الاقتراع العام، مطلب الميثاقية الأسمى. وبالصورة نفسها، يكتشف تعارضاً أساسياً بين الكسالى والعمال: "المؤسسات تضع المنتجين في حالة ينبغي عليهم، فيها، أن يموتوا جوعاً أو أن يبيعوا نتاجهم بجزء من قيمته. فعملنا يصنع ثروة الغني. وحرماناتنا تصنع متعه، ودموعنا ضرورية لسقاية حديقة ازدهاره. وفي مثل هذا الوضع للأشياء، لا يمكن، ولا يجب أن يكون هناك أي نماء في المشاعر أو في المصالح بيننا من أجل غايات اجتماعية". ولكن نتيجة هذا النقد لصالح نضال الطبقات هي، أيضاً، الدعوة إلى الاقتراع العام، الدواء الكلي القدرة والمطلق.

وتصطبغ ميول أوبريان الاشتراكية بضروب حنين زراعية، وهو ما يمس وتراً حساساً لدى الميثاقيين الذين أرهقهم بؤس حياة المدينة. وأوبريان يؤمن بالقيمة الإيجابية للحياة الريفية من أجل إحياء النفوس وصنع بشرية فاضلة وبريئة وسعيدة. فالإنسان "الذي تحيط به أنواع جمال الأرض ويقع تحت عين السماء نفسها" يرتفع أخلاقياً بدلاً من أن ينحط "في جو المدينة المظلم ووسط الضوضاء والهياج في الورشات" (ناشيونال ريفورمر، ٧ كانون الثاني ١٨٣٧). وإلى هذه الحجج الأخلاقية تضاف حجج اقتصادية: فالزراعة تبقى أكثر المشاغل فائدة لمجموع جماعة، وازدهارها هو، وحده، الذي يستطيع أن يضمن الرخاء لجملة المجتمع. وتصالب هذه الاعتبارات الماضوية بشكاوى حانقة من "التسويرات" وقوانين القمح، الجريمتين العظميين اللتين ارتكبتهما الأرستقراطية الإنكليزية، الأولى ضد الفلاحين بتجريدهم من أراضيهم وإرغامهم على الهجرة إلى المدن، والأخرى ضد العمال الصناعيين بإرغامهم، برفع أسعار الخبز، على قبول أجور بجاعة.

ومن أجل وضع حد لهذا الاستيلاء على الأرض من قبل الملاكين، يقترح

أوبريان التأميم. فالأرض هي، بالفعل، ملكية قومية، ولكن هذه الاستعادة للأرض من جانب الأمة يؤدي إلى إعادة توزيع بين المواطنين. فسوف ينبغي تأجير الأرض لصاحب أكبر عرض، والأمة هي التي تحدد حجم المزارع والتوزيع على أساس الأسر واستخدام الأراضي للفلاحة أو للرعي إلخ... وهكذا سيمضي الريع متزايداً، وهو ما سوف يفيد الجماعة على اعتبار أنها ستستعمله في تمويل النفقات العامة. ويجب أن يكمل هذا التمويل للبنى الاقتصادية بإصلاح التبادل وإصلاح النظام النقدي، وهما موضوعان عولجا كثيراً في حملات الميثاقيين الذين استلهموا الأفكار الأوينية (استبدال قسائم عمل بالنقد، تبادل منصف للقيم وخلق مخازن عامة، لهذا الغرض، من جانب الدولة). وبصورة موازية كذلك، ينادي أوبريان بعلاجات أخرى أكثر كلاسيكية: خفض الدين العام، مصرف وطني تملكه الدولة، مراجعة لنظام الضرائب، الفصل بين الكنيسة والدولة، حرية الصحافة التامة.

ووسط هذا الغليان الذي لا يخلو من تناقض، تطفو فكرة ديمقراطية اجتماعية معادية لكل احتكار، مؤيدة للمساواة والعدالة. وفي نهاية المطاف، لم يوضع حق الملكية ولا الربح موضع مساءلة.فأوبريان يؤكد نفسه كـ"اجتماعي- راديكالي" أكثر منه كاشتراكي. ولكن التعلق بالمصلحة العامة وحسن التضامن والتعاطف مع التعاونيات الأوينية جرته، خفية عنه أحياناً، إلى دروب متصفة بالاشتراكية. وهذا درس لن ينساه المستمعون إليه ولا قراؤه.

"مع الميثاق والملكية العامة للأرض والنقد والائتمان، سيكتشف الشعب سريعاً، روائع الإنتاج والتوزيع والتبادل التي يستطيع أن يحققها العمل شراكة بالمقارنة مع العمل الفردي. وهكذا سوف تبني، تدريجياً، الحالة الاجتماعية الحقيقية، حقيقة الاشتراكية التي ليست، الآن، إلا في مرحلة الحلم. وما من شك في أن النتائج الأخيرة ستكون السيادة العامة لمجتمع لن يكون مختلفاً اختلافاً أساسياً عن ذاك الذي يتصوره أوين. ولكن

الفكرة القائلة أننا نستطيع القفز، دفعة واحدة، من مجتمعنا الحالي، غير العادل والفاسد، إلى فردوس أوين دون أن نكون قد اعترفنا، أولاً، بحقوق الإنسان ودون أن نكون قد وضعنا قانوناً واحداً لإنقاذ الشعب من حالة التبلد التي ألقى، به، إليها، الجهل والاستعباد، هذه الفكرة حلم" (ناشيونال ريفورمر، ٣٠ كانون الثاني ١٨٤٧).

مركبات الميثاقية ودلالاتها

إن إعطاء الأولوية، في الميثاقية، لهدف مذهبي يعني جهلاً تاماً لطبيعة الحركة. فالميثاقية تقابل، قبل كل شيء، ديناميكية عمالية. والممارسة المطلبية والمطلبية العمالية تتداخلان فيها باستمرار. ولذلك فإن اندفاعة التحرير السياسي والاجتماعي تؤدي إلى وعي ثوري. وقد ألحت الدراسات الحديثة على المركبات الاجتماعية والجغرافية للميثاقية، في حين أن أعمالاً أقدم ركزت على صراعات التكتيك والأشخاص.

لقد وعى الميثاقيون، على الصعيد الاجتماعي، وعياً تاماً لكونهم يطلقون حركة طبقية. فـ"انقسام الطبقات" الذي تعده "نورثرن ستار" التعبير عن قانون طبيعي وتاريخي يشهر ضد شعار "اتحاد المشاعر" الذي نادى به أنصار التحالف مع البورجوازية الراديكالية. فكون الفقراء ضد الأغنياء هو رهان واضح وضوحاً خاصاً في الشمال الصناعي حيث انضمت الجماهير، تلقائياً، إلى رؤية نضال موجه ضد طغيان مزدوج، طغيان أرباب العمل وطغيان الدولة. فالاستغلال الاقتصادي وسلطة الدولة يسيران جنباً إلى جنب. ومن هنا جاءت الصلة بين الإصلاح السياسي وتحويل المجتمع. وليس أنغلز وحده، هو الذي يلاحظ أن "الميثاقيين هم، في كل مكان، بروليتاريون، ممثلو طبقتهم"، فـ"السجل السنوي" الموزون جداً هو الذي يتحدث، عام ١٨٣٩، عن "ثورة موجهة، صراحة، ضد الطبقات الوسطى". ومدلول تناقض الطبقات، وهو موضوع يتكرر، دون كلل، في الدعاية الميثاقية المكتوبة أو الشفهية، عولج

معالجة خاصة من جانب أوكونر: "المجتمع، بكامله، مقسوم إلى طبقتين، الغني المضطهِد والفقير المضطهَد. والأغنياء المضطهدون متفرقون بسبب كمية من الأسباب، في حين أن كل صلات مصلحة العقل والعدالة توحد بين الفقراء المضطهدين". (نورثرن ستار، ٤ أيار ١٨٣٩). فالوعي الطبقي حاد، إذن، لدى الجانبين، لدى البورجوازية كما لدى العمال. والأمر هو، فقط، كما أشار آزابريغ، أن الميثاقية قد برهنت على قوة الطبقة البورجوازية أكثر مما برهنت على ضروب ضعف الطبقة العاملة الجلية إلى درجة كافية.

وعلى الصعيد الجغرافي، سلطت الأضواء، حديثاً، على تنوع الأوضاع المحلية. وليس الأمر، فقط، أن التباين فاقع بين لندن والشمال الصناعي، بل إن ميزان القوى يختلف من مدينة إلى أخرى. ففي لندن، بقي الحرفيون، على إثر لوفيت و"رابطة عمال لندن"، حساسين لتأثيرات الراديكالية السياسية وكانوا مستعدين للانضمام إلى كل المصلحين، حتى المعتدلين منهم، للحصول على الميثاق. والمناطق الصناعية في الشمال الشرقي (حوالي ليدز وبرادفورد وشيفيلد) وفي الشمال الغربي (مانشستر، بولتون، ستوكبورت، هاليفاكس) وفي المناطق الوسطى (برمنغهام، نوتنغهام، ليشستر) وفي اسكتلندا التي تقع، فيها، معاقل الحركة، كانت جماهير الميثاقيين فيها تأتي من المهن القديمة التي بقي العمل اليدوي فيها أكثر مما تأتي من الصناعة الكبيرة الممكننة. وفي جميع الأحوال، أفلتت بعض المناطق أو المدن التي كانت في أوج التوسع الصناعي من الهياج الاجتماعي كلياً تقريباً.

وقد كانت الخطة التي يجب اتباعها موضع مناقشات لا تحصى بين القادة الميثاقيين. فقد تواجه العمليون والرومنطيقيون في مناقشات مملة لا نهاية لها. وقد ازدهر خطاب مزدوج: خطاب "القوة الأخلاقية" وخطاب "القوة الجسدية". ففي حين كان لوفيت وهيذرنغتون وآتوود يدافعون

عن المنهج الأول ("نريد مجد انتصار سلمي وبركته، نريد ضرب إرهاب العدو، ومع ذلك لا نريد مس شعرة من رأسه"، على حد قول راديكالي اتحاد برمنغهام السياسي)، لم يكن أوكونر وفروست وهارين يترددون في إلقاء خطب ملتهبة وإشهار تهديدات لم يكونوا، من جهة أخرى، مستعدين، أبداً، لتنفيذها. فقد زمجر هارناي عام ١٨٣٩، قائلاً: "لا توجد حجة مثل السيف- والبندقية، لا رد عليها". أما أوبريان الذي بدأ باستعمال لغة قوة فقد تحول إلى النشاط الشرعي منذ أن فهم أن استخدام القوة لا يستقدم الثورة ولن يؤدي إلا إلى مذابح للعمال. ولكن التمييز الواضح إلى هذا الحد والذي أقامه المؤرخون الليبراليون بين أنصار "القوة الجسدية" وأنصار "القوة الأخلاقية" غالباً ما يكون مصطنعاً. فكثير من الميثاقيين انزلقوا من اتجاه إلى آخر بموجب البرهات أو الأمكنة أو موقف الحكومة والجيش والسلطات المحلية. فقد اختلطت الدعوات إلى العنف، بل إلى الانتفاضة، بالتصريحات السلمية للأفراد أنفسهم، في القمة (أوكونر، أوبريان) كما في القاعدة. وكان المتطرفون المعبؤون من بين "المعاطف المهترئة" و"الذقون غير المحلوقة جيداً"، في يوركشاير، متفقين مع معتدلي لندن أو برمنغهام على تبني صيغة: "سلمياً إن أمكن، بالقوة إن كان ذلك ضرورياً". ولا شك في أن المناقشات التي لا تنتهي حول التكتيك قد قوت من خصومات الأشخاص- أحد جراح الحركة الميثاقية- ولكنها أخفت، خاصة، خلف الضبابات البلاغية، المسألة الهامة، مسألة الأهداف: فالوسائل بدت أهم من الغاية.

وهناك سمة أخيرة للميثاقية هي أنها خلقت أسطورة تاريخية. فالميثاقية، وهي حلقة مجيدة من حلقات التقليد الديمقراطي، لعبت، في تاريخ الاشتراكية الإنكليزية، دوراً مشابهاً لدور عام ١٧٩٣ ولدور الكومونة في نمو الاشتراكية الفرنسية. فسوف يذكر "الأجداد الكبار" الميثاقيون كنماذج حتى ولو لم يكونوا جماعيين. وسوف يحس المناضلون العمال بأنفسهم متضامنين مع مثالهم وعذاباتهم ونضالاتهم.

فهرس الجزء الأول - القسم الأول

٣٠٠٠ط ١ / ٥ / ١٩٩٩

ليست الاشتراكية جديدة، فقد يكون عمرها عمر الإنسان، وكذلك الظلم والبحث عن العدالة إلا أنها بقيت تصوراً طوباوياً عن عباقرة من مقياس أفلاطون وجان جاك روسو.. وغيرهما أنفسهم حتى القرن التاسع عشر حيث بدأ مفهومها يصير اجرائياً مع برودون وفوريه وغيرهما.

هذه الاجرائية أخذت شكلها الأدق والأكثر علمية مع ماركس وآنكليز والقيادات الشيوعية في القرن التاسع عشر والعشرين، وسوف تنهض في السنوات المقبلة من الكبوة التي أصابتها مع انهيار الاتحاد السوفييتي على الخصوص أن التفاوت في الثروات يصير اليوم بمثابة فضيحة انسانية.

فالكتاب هذا بأجزائه الخمسة والذي يسعد وزارة الثقافة أن تقدمه لقرائها يدعو حقاً إلى التفكير، لا لأنه يؤرخ لمفهوم الاشتراكية وحسب، بل يرسم ملحمة صراع الانسان مع الظلم.

الطباعة وفرز الألوان مطابع وزارة الثقافة

دمشق ١٩٩٩

سعر النسخة داخل القطر ٣٠٠ ل.س

في الأقطار العربية ما يعادل ٦٠٠ ل.س